Hetailul Zazour

ومن اناس فاعلا الواحد
في طلبها الا محسن حامل
قبا محنط لسر بكلنل مع بعض
كتب أشغلنا فقره او اوره
فكتب ملاوما الواطي الموطا
حسب انه ربع حصه من
الدين جاءوا انا نضار الحب
في حضور منار الاجر

٢٥

العمر قصير والصناعه طويله
والفعل المبدا المرجع عنه
اصغر وعقم او عناه عند من
قال ان له في الزمن هادوا
رجوعا الى وحصه السفر حل
اجال الا مع الحلود كلما نضجت
جلودهم الى نقل اسطوخودس
فره باشى لا انفصلوهن لان
ازواجهن نصرن ان
تمكن فما خرد ذلك شهاده
الدين المحبت نصرهن البك
ضما الى ان ذلك فتساله
حال من عين نارها كتب
لتوانق اواخر لله الخمعم
من شعبان سنه احبب
وثلاثين بعد الالف هجريه

انتقل الى جوار كرامة الله وعفوه على ما بلغنا عن غير
واحد الشيخ الصالح الجليل الماثر ابو الغيث القشاش
ببلده تونس من المغرب كان محسانا اعتاقي انقاذ
الاسرى من ايدي الكفار معمرا للزوايا والمساجد
والرباطات سخيا من نزل بجواره اكرمه منفقا من
الغيب وغالب اصحابه لهم فقر وصبر وحسن سمت
واعتقاد فيه معلوم الحال نغمده الله برحمته واكابانا
فات السبعين واختلى فلم يظهر للناس مقدار
عشرين سنه لما صادره بعض الظلمه زوج
ابنته لكاي ركب الحجاز من بعض امراء ناحيته
اجتمعنا بناصر ومحمد لزمن على باب القودار وباخر
طالب علم من الشبان وباخر من ارباب الصلاح
اخبرنا بنقلته فذكرناه في هذا الطرس لاواخر جمادى
الثاني من شهور سنه احدى وثلثين والف والظن على
ما اخبرني به القشاش عن على افندي ان له استخراج و
توقف في العلم مالكي المذهب كالوهبية والفقه مجهول لذلك
عالم صوفي معدوم النظير لحاله نثر ذلك ابو بكر بن احمد الانصاري

2

دخل بسلك ملك الفقير ابي بكر
ابن احمد بن عبد الله الاخر
جمادى الاولى سنه احدى
وثلثين والف هجريه

نظرت الى الصنوبر في الورق
حلع من الروح اكد الطرف
وكانا واخر شعبانا
نحب السلام ونبدي الطرف
وكانت لدي اجرب في اللباس
وتابت في الصدف كل الحرف
واسال مولى لا اله الا الله وكان لما فيه
حلى وحف ونشري تخلص مقصوده الى ما له اجر
وجراها وحفظهم امر الحق ان الفنا
على سالنا حيه في ليلة الجمعه قبل الظهر

حاشية عماد الملة والدين للشرح
المسمى بمطالع الانظار في شرح
طوالع الانوار كما قال الشارحه
الفاضل الاصفهاني وسميته مطالع الانظار
في شرح طوالع الانوار وطوالع الانوار
من مصنفات قاضي القضاة عبدالله البيضاوي
سقى الله تعالى ثراهم وجعل الجنة مثواهم

لحر فسطط ادلاع نوناب
دا صب اكرامه ولكنه رمى
مصطفى خان بن محمد خان كلمة الله
ثبذ وحساده وغط عزاه
ان يرى مصر ونبع وواع
او يكتب دوم لبلله ومصطفى
لحبيب لدائي الحكم داعي
ولقد كان في التحاكم باب
فيه من كل جاذب الهاعي
اذ زنت به قبل العصر غراعي
فلزمت الطيبة والغنى زاعي
فبرئت القلوب الفاعي الكعبي
طبا فنا وسع الوداعي
وتولى مع العلل وطسه
لبله اخر الشقات المراعي
هو مني على الكدان محيط
والقلوب التي من المصر داعي
ذل حتى لئن كل داري
وخلفت النقاب والاجماع
وحميت الفقار في كل حي
وارضيت الدهور في كل راعي
وانا بري القلوب وتزكي
وغريب مقام كل راعي

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله من اثبات الصانع وصفاته ونعوت جلاله اراد بالاثبات مجرد الذكر
لا البيان بالدليل لفقد ذلك في الاكثر وان اشار اليه في البعض حيث قال
دل على وجوده ارضه وسماواته وشهد بوحدانيته رصف العالم وبناؤه و[illegible]
حمل الصفات على الصفات الثبوتية ونعوت الجلال على ما سواها من الصفات
الاعتبارية والفعلية والتنزيهية والمذكور من الصفات الثبوتية اثنان
العلم والقدرة دون الباقي من الحيوة والسمع والبصر والارادة والكلام
عند الاشاعرة والتكوين ايضا عند الحنفية قوله والنبوة عطف على ما هو في
حيز الاثبات على الاول والاخر لا على ما هو في حيز بيانه وهو ظاهر قوله
الحمد هو الثناء وهو الذكر بالخير عقبه بالنداء وهو رفع الصوت اظهارا
لاختصاصه بالملك لكونه اشيع واول قوله على الجميل قيل المراد
بالجميل في تعريف الحمد هو الفعل الجميل الاختياري واختص الحمد به وحمده تعالى
على صفاته الذاتية مأول بان الصفات الذاتية بمنزلة الافعال الاختيارية
لان الذات كافية فيها فكانه فعلها باختياره وقيل المدح ايضا مختص
بالفعل الاختياري وهو مرادف للحمد ذكره صاحب الكشاف في تفسير
قوله تعالى ولكن الله حبب اليكم الايمان بان المدح لا يكون بفعل الغير
ويأول التمدح بالجمال وصباحة الوجه بهذا الكلام واستدل به على انه
جعل المدح مختصا بفعل اختياري وفيه تأمل لانه لا يلزم منه الا انه مختص
بما فعل الممدوح واما كونه اختياريا فلا وجه وقيل المدح اعم لانه يقال
مدحت اللؤلؤ على صفائها ولا يقال حمدتها عليه ورد ومنع بان المثال مصنوع

وليس

وليس من كلام العرب قوله من نعمة وغيرها اي من انعام نعمة قوله على حسبه
وشجاعته الحسب ما يعده المرء من مفاخر نفسه وآبائه وهو وان كان اعم
من ان يكون فعلا اختياريا اولا لكن متعلق الحمد في الحقيقة بعض منها وهو افعاله
الاختيارية الجميلة واما تحقق كلية متعلقا للحمد فهو اما على التغليب او على تنزيل
ما ليس فعلا اختياريا منزلته لكونه مصدرا له والشجاعة تطلق على الكيفية النفسانية
التي هي مبدأ القاء النفس في المعارك والمهالك وعلى نفس الالقاء فيهما
فيحمد على الثاني بلا تاويل وعلى الاول بالتاويل قوله فهو المستحق للحمد والاجلال اشارة
الى ان في قوله الحمد لله حصر للمحامد واختصاصها به تعالى بدلالة لام التعريف
والاختصاص على ما ذكر في الكشاف ولا خفاء في ان ذلك الحصر حقيقي او ادعائي
لا تحقيقي لان المحامد الراجعة الى العباد على افعالهم الحسنة وان كانت
راجعة اليه باعتبار الخلق على راي والاقدار والتمكين على راي لكنها راجعة
اليهم ايضا من وجه باعتبار الكسب والفعل لكن جهة الرجوع اليهم غير معتد بها
فيكون الكل راجعة اليه تعالى فحسب ويمكن جعل الحصر تحقيقيا بحمل المحامد على ما
هو الكامل منها والاول اولى فان قلت الحمد ليس صفة كمال يكون اثباته
لله تعالى حمدا له بل انما يحصل الحمد لو قال الله قادر او عالم او غير ذلك قلت
ان ما ذكرت من افراد مفهوم الحمد وقد جعل في المفهوم الة لملاحظة افراده
واثباتها لله تعالى وهذا ابلغ من الاتيان بالافراد ملحوظة بخصوصياتها اذ
لا يمكن الاتيان بالجميع بهذا الوجه والاتيان بالبعض يفوت الاتيان بالكل
بخلاف ما ذكر حيث عم فانه اتيان بالجميع كما قيل في بسم الله من ان ايثار اسم

على الله او الرحمن او نحوه لذلك قوله اعتبر الثالث بالنسبة الى الاول والاخر
بالنسبة الى الثاني يعني اعتبر التقابل بين وجوب الوجود وامتناع العدم وبين
وجوب البقاء وامتناع الفناء قوله فاردف الاول بالثاني فان قيل
الكتاب ذكر كلا من المتقابلين بجنب الاخر فما وجه ما فعل قلت قدم
الاولين فاردفهما بمتقابليهما العدميين مع رعاية التسجيع قوله ثم اشار
الى ما يدل آه فان قلت المناسب اثبات الوجود بالدليل اولا ثم ذكر الصفات ثانيا
قلت جعل اولا وجوده مقررا ثابتا حيث قال لمن وجب وجوده الخ ثم جعل
مظنة ان يسأل سائل عن تعيين ما يدل على وجوده فذكر على سبيل الاستيناف
قوله دل على وجوده ارضه وسماؤه ولا شك ان ذلك ابلغ وكذا قوله العليم
والمذكورات بعده بدون الواو محمول على الاستيناف لكن ينبغي للتحسين تقدير
سؤال واحد سوى قوله كما اعادته وابداؤه فانه استيناف على حدة وذلك السؤال
انه تعالى هل له صفات اخرى وماذا هي كاملة ام لا فقال العليم الذي الخ
ويكون ح ذكر تلك الصفات على طريق التعداد وذكر الواو في البعض لتقارب
المعطوف عليه والمعطوف ثمه بحيث يناسب جعلهما بمنزلة صفة واحدة فان قلت
ما وجه اضافة الارض الى الله تعالى والكلام بعد في اثبات وجوده قلت
هذه الاضافة مبنية على جعل وجوده مقررا ثابتا والكلام في تعيين ما يدل عليه
مع انه يكفي لصحة الاضافة الى الله تعالى ثبوت وجوده عند المستدل دون الخصم
اذا لم يكن الغرض من الاضافة تعيين المضاف وههنا كذلك اذ السماء والارض
معينتان معلومتان بدون الاضافة وانما الاضافة لابتهاج المسؤول

ونشاطه

ونشاطه بها قوله واظهر المصنوعات الدالة على وجوده الارض والسماء
اراد انهما اظهر بالنسبة الى كل من شانه الاستدلال لا مطلقا ليرد عليه ان المراد
بالاظهرية هو اظهرية دلالة وذلك في الحوادث اليومية كما تشاهد يوما من حدوث
المواليد اظهر لخفاء حدوث الارض والسماء كيف وكثير من الحكماء انكروه ووجه
الدلالة عند المتكلمين هو الحدوث لا الامكان فما كان حدوثه اظهر كان اظهر دلالة
على وجود محدثه لكن شيء من ذلك ليس بظاهر بالنسبة الى الجميع بل بالنسبة الى من علمه
قوله قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق الخ وجه الاستدلال به على كونه اظهر
المصنوعات هو الارض والسماء ان المشركين مع كونهم مختوما على قلوبهم وعلى سمعهم
وعلى ابصارهم غشاوة يعلمون ووجه الاستدلال عليه بالاية الثانية انه ذكر
في الانكار التوبيخي التعبير للشك في وجوده تعالى كونه فاطر السموات والارض
والبلغاء يعهدون منه في ذلك المقام ان ذلك ادل شيء على وجوده قوله ثم شهد
على وحدانيته رصف العالم وبناؤه وفي بعض النسخ التي رأينا ما برصف العالم
بالباء للتعدية وهو ظاهر وفي بعضها بدونها ولابد في توجيهه من تكلف
وهو جعل شهد عطفا على ما يدل في قوله ثم اشار الى ما يدل على وجوده تعالى
وجعل قوله رصف العالم استينافا صدره محذوف بحيث قال اشار الى ما
شهد على وحدانيته فكانه سائل يسأل ما ذا هو فقال هو رصف العالم وبناؤه
ولا يصح جعله بدلا من الضمير في شهد لعدم العائد الى الموصول في الصلة باعتبار البدل
قوله ثم بين انه عليم بالعلم علم ذلك من اضافة العلم اليه تعالى قوله وان علمه واحد
اي بين ان علمه علم واحد علم ذلك من اثبات الاحاطة لعلمه تعالى بالجميع اذ لو كان الكل

معلوم على حدة لا الاحاطة بشئ منها قوله عددا او احصاء وهما بحسب اللغة
متحدان قال في الصحاح احصيت الشئ عددته ولا يبعد ههنا حمل الاول
على الاجمال اي عد اجناسه والثاني على التفصيل اي عد افراده وكل
ذلك مناسب لقوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وان لم يتعين حمله
على ما ذكرنا لما ذكر في الكشاف لا تحصوها اي لا تضبطوا اعدادها لكنه مناسب
ولا يبعد العكس ايضا ليكون الكلام على طريق الترقي قوله فان علوا احد آه
بيان للتبيين لا للبناء ويتم بالايات المذكورة بناء على ما يفهم البليغ منها
فلا ينافي قوله بانه لا يفهم من شئ منها الاحاطة بالجميع الا من الاية الاولى
قوله ثم ذكر انه قدير بقدرة واجبة لذاته آه اما انه قدير بالقدرة فمعلوم
من اضافتها اليه تعالى واما ان تلك القدرة واجبة بذاته اي بذات القادر
لا بذات القدرة وكونها دائمة بدوامه ومتعلقة بكل الممكنات فلم يرد ان في الكشاف
ما يدل عليه بل اراد انها في الواقع كذلك ومعنى تعلقها بالممكنات ان الممكنات داخلة
تحتها بحيث اذا تعلق الارادة بشئ منها يوجد قوله لا ينتهي قدرته عند المراد
يعني اذا تعلق ارادته بشئ يوجد فيه لا يخرج عن كونه مقدورا له تعالى اما الاعراض
فلانها لا تبقى زمانين فاذا وجد عرض منها عدم فاوجده الصانع بقدرته
عقيبه مرة اخرى بلا تخلل زمان بين الوجودين بحيث يدرك غير موجود بينهما
واما الجواهر فلانهم جعلوا الاعراض شرطا لوجود الجواهر بحيث لا يمكن وجود
جوهر بدون عرض اصلا فالجواهر بعد الحدوث ايضا محتاج الى الفاعل
فيما هو شرط لوجوده وهو تعالى يفيض الوجود على تلك الاعراض دائما

او نقول

6

او نقول معنى عدم انتهائها عند المراد انه تعالى يقدر حينئذ على ايجاده ثم ايجاده
لا بمعنى انه اوجده حين كونه موجودا ليلزم تحصيل الحاصل او نقول ان المراد
داخل تحت القدرة من حيث البقاء اي الوجود في الزمان الثاني ولا يبعد
بقوله عند المراد ان الوجود بل اعم بحيث يصدق على ما قلنا قوله ثم بين انه يدبر
امر المخلوقات قال في الصحاح التدبير في الامر ان ينظر الى ما يؤول اليه عاقبته
ولا مانع من الحمل على ذلك وقوله من السماء الى الارض حال من المخلوقات
وان كانت مضافا اليها لانها من قبيل فاتبع ملة ابراهيم حنيفا اي جميع المخلوقات
بان يجعل المبدأ والمنتهى داخلين ايضا او ما من مخلوق الا وهو غير خارج عما ذكر
بناء على نفي المجردات وعلى هذا يكون السماء والارض على معناهما والا
ان يقال معنى قوله يدبر امر المخلوقات آه واضافة الامر اليها تكون من اضافة العام
الى الخاص ليوافق قوله تعالى انا كل شئ خلقناه بقدر ويكون المخلوقات من قبيل المجاز
على سبيل المشارفة كما قيل في هدى للمتقين قال صاحب الكشاف في تفسير
هذه الاية القدر والقدر التقدير وقرئ بهما اي خلقنا كل شئ مقدرا محكما
مرتبا على حسب ما اقتضته الحكمة او مقدرا مكتوبا في اللوح معلوما قبل كونه
قد علمنا حاله وزمانه هذا كلامه فاذا حمل التدبير على الخلق جعل القدر
محمولا على المعنى الاول المذكور في الكشاف وقوله من السماء الى الارض بحاله
واما ما فسر به الشارح القدر فهو معنى آخر للقدر مذكور في الصحاح حيث قال
القدر والقدر ما يقدر من القضاء ومعنى آخر مجازي للقدر بان يجعل بمعنى اسم
مفعول وما في الاية والكتاب هو المصدر المبني للفاعل ليكون وصفا لله تعالى

الا ان يحمل الوجود على الايجاد وهو ظاهر وجعل السماء عبارة عن الذات
والارض عبارة عن الممكنات بناء على جعل من بيانا مستغنيا عنها لا من الامر والمدبر
اي يدبر امر المخلوقات منزلا من الذات اليها بعيد لان ذكر الحال يصير
لغوا حينئذ اما اذا جعل التدبير بمعنى الخلق فظاهر واما اذا حمل على معناه
الحقيقي فلتقييده بالقدر لان المعنى ح ينظر اليهم والى ما يؤول امرهم اليه
ملتبسا بتقديرهم وخلقهم منزلا ذلك منه اليهم ولا خفاء في استدراكه
بخلاف المعنى الذي ذكرناه قوله الذي هو تعالى سن قضائه الحق آه
اشارة الى ان قوله في المتن تعالى قدره من قبيل جرد قطيفة اما نصب
السنن فبالفعل لكن على تضمينه معنى السلوك وجعل المضمن فيه حالا او على
فيها وضمير قضائه اما ان يجعل لله تعالى وهو ظاهر ليوافق الضمير في قدره
فلا بد ان يعتبر ضمير في السابق عائدا الى اللام فيه ويجعل قضاءه كلاما مستانفا
صدره كانه قيل ما هذا السابق فقال قضاءه واما ان يجعل عبارة عن اللام
بناء على انه عائد الى القوم الموصول وهو عبارة عن الامر المدبر وح لا حاجة
الى اعتبار الضمير في السابق وحمل قضاءه على الاستيناف بل هو فاعل
السابق لكن يلزم تفكيك الضمير مع خفاء القرينة فعلى التقديرين لا يخلو
الكلام من تكلف والاول اولى وانما قلنا باعتبار الضمير في السابق وحمل
قضائه على الاستيناف ولم يجعل قضاءه فاعل السابق وضمير قضائه للموصول
ويجعل الموصول عبارة عن الله تعالى لانه يلزم اضافة سنن الى الله تعالى
وهذه وان صحت لكن السببية مقصودة لانه لم يتعين ح ان ذلك الطريق

هو ما عين

أو نقول ان جعل السماء عبارة عن الذات المقدس باعتبار العلاقة بين المنزل والمنزل منه مجاز مرسل وجعل الارض عبارة عن الممكنات باعتبار العلاقة بين الجزء والكل لان الارض جزء من الممكنات فيكون كلام الحق من قبيل ذكر المنزل منه وارادة المنزل ومن قبيل ذكر الجزء وارادة الكل

7

هو ما عين للقضاء والمقصود ذلك كما في التوجيه الثاني ايضا ولا قرينة
ظاهرة تدل على ذلك ولا يبعد فهم ذلك من القرينة في التوجيه الثاني قوله
فالقضاء عبارة عن وجود المخلوقات آه هذا قريب من المعنى الثاني للقدر
المذكور في الكشف على ما نقلناه عنه وانما قلنا انه قريب منه لانه ليس
في معنى القدر ما افاده قوله ولم يتبين المراد بالوجود الاجمالي بعد
ولعل المراد به الوجود العلمي الظلي للاشياء على ما ذهب اليه الحكماء وعلى
ان المراد باللوح المحفوظ هو جوهر مجرد عن المادة في ذاته وفعله يقال له العقل
في عرف الحكماء وانه ليس بعالم بالجزئيات على وجه جزئي بل عالم بالكلي على
وجوه كلية فاذا حصل العلم بالجزئي بوجه كلي فقد حصل ذلك الجزئي بوجود
ظلي اجمالي بخلاف ما اذا علم بوجه جزئي او وجد في الخارج فانه على
التقديرين موجود بوجود تفصيلي لكن على الاول بوجود ظلي وعلى الثاني
بوجود اصلي قوله من صفات المخلوقين هذا يدل على انه حمل الاسماء على
اسماء الصفات يعني ان اسماء صفاته بما تدل عليه من معانيها
متعال عما تتصف به المخلوقون قوله اسبغ علينا اي اسبغها
قال في الصحاح اسبغ الله عليه نعمه اي اتمها قوله قال الله تعالى
وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها الظاهر انه اراد به الاستدلال على عموم الآية
لكل المخلوقات كما ان الآية الاولى اشارة الى قوله عظمت نعمته لكن في
دلالة هذه الآية على عموم الآلاء تامل قوله تاهت اي تحيرت آه
اسناد تاهت الى انظار العقلاء والآراء مجازي اذ المراد تاه العقلاء في انظارها وارائها

الضمير في اي اسبغها راجع الى الاسم الموصول وهو الآلاء
وان شئت قلت اي اسبغها الى الضمير العائد المحذوف في الصلة المقدر



8

بجيد الوهبية من قبيل لجين الماء اى الوهبية كالبيد المتبالغة في
التشبيه في صعوبة امر من وقع فيها و تحيره في وجد لا يهتدي الى الطريق النجاة
فان الوصول الى معرفة ذاته تعالى وصفاته وما هو عليه في نفسه من اصعب
الاشياء مع انه لا بد منه ولانه منفصل بذاته آه دليل آخر يدل على ان ليس حد
ولم يصح جعله دليلا لما بعده من قوله فليس لازم بين آه بناء على ما يتبادر
من ان الفاء للتفريع على ذلك وانما قلنا ذلك لظهور توجه المنع اليه فلا بد
من جعل الفاء للتعقيب الذكرى وان كان الانسب على هذا التقدير هو الواو
وان يذكر له دليل كما في المقدمات يوصل تصوره العقل الى حقيقته تعالى
ليس المراد به ان تصور اللازم البين يوصل العقل الى معرفة الحقيقة بكنهها
بل المراد انه يوصل العقل الى معرفتها متميزا عما عداه وارائه
الظاهر انه عطف على انظار العقل في قوله ولذلك تاهت انظار العقل لا غير
وليس بصحيح لان ذلك في قوله ولذلك تاهت انظار العقل اشارة الى ان
ليس له تعالى حد ولا رسم ولا يكون ذلك موجبا لتحير الآراء التي يستفاد
بها التصديق بل دليله ما ذكره بعده فالوجه ان يتكلف ويجعل ابتداء
كلام فاعل فعل محذوف اى تاهت آراؤه او خبر مبتدأ حذف خبره
اى آراؤه تاهت فانه هو السبب الاول الموجد لجميع المخلوقات التي
يستشهد به الظاهر ان المراد يستشهد به تعالى على جميع المخلوقات توتية المسبوق
ولا يناسب ان يوجه ذلك على قاعدة الحكماء حيث زعموا امتناع تخلفها بالنوع
عنه تعالى بناء على انه موجب لها فمن علم وجوده وانه كذلك علم وجود

جميع

جميع انواعها وكذلك لو وجه بان من علم وجوده تعالى بما له من صفاته
على ما هو عليه في ذاته علم وجود جميع المخلوقات اذ في علم الله تعالى وجود
جميع المخلوقات في اوقاته بشرائطه فلو فرض ان احدا علم كذلك علم وجود كل
في وقته والدليل هو وجود ذاته تعالى على هذا الوجه فلا شك في صدق تعريف
الدليل عليه وهو انه يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول وانما قلنا لا يناسب
الحمل على ذلك لانه لا يمكن العلم به تعالى على هذا الوجه لاحد ولا يمكن الاستدلال
به لاحد على وجود جميع المخلوقات لا لعدم الدلالة بل لامتناع العلم بالدليل
فالاولى ان يحمل على ان المراد ان يستشهد به على وجود بعض الاشياء
في الجملة فان واحدا من الناس اذا علم وجوده تعالى بجملة من الصفات بقدر
الطاقة البشرية علم ان ما له من الافعال محكمة متقنة على مقتضى الحكمة
فيعلم من العلم بوجوده تعالى على هذا الوجه وجود مثل هذه الصفات
في افعاله بعد ما علم وجود نفس الافعال بطريق من الطرق لا عليه
اى لا يستشهد عليه بالمؤثر والسبب لانه لا يستشهد عليه اصلا وهو ظاهر
قال الله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين
لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد قال صاحب الكشاف يعني
ما يسر الله عز وجل لرسوله صلى الله عليه وسلم وللخلفاء من بعده وانصار
دينه في آفاق الدنيا وبلاد المشرق والمغرب عموما وفي ناحية العرب
خصوصا من الفتوح التي لم يتيسر امثالها من خلفاء الارض قبلهم من الاظهار
على الجبابرة والاكاسرة وتغليب قليلهم على كثيرهم واجرائه على ايديهم

تعريض من الاظهار
بيان للفتوح
او بيان من الفتوح
اجرائه تعالى على ايدي نصار دينه

اى قليل انصار دينه
وعلى كثير الجبابرة
والاكاسرة

قوله من الفتوح بيان
لما يسر الله تعالى

امورا خارقة للعادة حتى يزداد بها الايمان ويتبين ان دين الاسلام
هو دين الحق وجوز ايضا ان يكون ضميره للقرآن وقال بربك
في موضع الرفع على انه فاعل كفى وانه على كل شيء شهيد بدل منه
تقريره اولم يكفهم ان ربك على كل شيء شهيد اي مطلع مهيمن هذا كلامه
والشارح رحمه الله جعل لقوله تعالى الضمير في انه الحق اي حتى يتبين لهم
ان الله تعالى هو الحق الثابت الموجود او الحق المستحق لان يعبد
ولان يكون خالقا للاشياء بمقتضى الحكمة ووجه استدلاله بهذه الاية
على ان الاستدلال بالاثر على المؤثر لا يفيد اليقين فيتحير العقل انه قال تعالى
سنريهم الايات والاثر حتى يتبين لهم انه الحق فانه يفهم منها ان التبيين
انما يحصل بارائة الايات لهم وهم لو تركوا مع ما لهم من القوى والادراك
والطاقة البشرية لا يتبين ذلك ومعنى قوله اولم يكف بربك انه على
كل شيء شهيد على هذا التقدير اي شهادة الرب على كل شيء كافية
في انه الحق لا بمعنى ان كل شيء مشهود عليه بل بمعنى ان شهادته بمعنى آياته
الدالة كافية فيه وذكر كلمة على دون في للدلالة على ظهور الشهادة في كل شيء
كانها مستعلية عليه فيكون على هذا التقدير المستفاد من اول الكلام
مؤكدا له ولا يلتفت الى ما يتوهم من ظاهره من ان الاستدلال بالمؤثر على الاثر
وان الشارح قصد بايراد الاية ان اولها من الاستدلال بالاثر على المؤثر
وآخرها من الاستدلال بالمؤثر على الاثر لانه يصلح بين اول الاية وآخرها
منافرة لان اولها على ما قصده الشارح يدل على ان العلم بوجوده مشكل

لا يهتدون

لا يهتدون اليه حتى يريهم الآيات والدلائل الدالة عليه في جميع الاشياء
وآخرها على هذا يكون دالة على ان وجوده كاف للدلالة على كل شيء بل هو
اظهر الدلائل لما في الاستفهام الانكاري من التوبيخ لمن لا يكفي ذلك
فاول الاية يكون حينئذ دالا على خفائه وآخرها على عدم خفائه فبينهما تنافر
اخذ في حمده يفهم من كلامه انه قصد اولا بقوله الحمد لمن وجب وجوده الايجاز
بثبوت الحمد له ولزم منه وقوع الحمد منه لكنه مقصود تبعا فلما اراد ان يحمده
قصدا اوليا قال احمده آه فقال فيه الفاء للتفصيل وان كان
هو الظاهر والموافق لقوله ثم اخذ في الصلوة عليه فقال واصلي فانه تفصيل
لانه لو كان لم يكون واقعا في جواب لما معللا بدخوله فلا يستقيم قوله
الا بالواو فيكون فاء فصيحة في جواب شرط مقدر اي فاذا اخذ في حمده
يقال كذا اي اختار هذه الطريقة اقتداء آه فقوله اقتداء علة لاختياره ذلك
الطريق في الحمد لا المطلق الاثبات بالحمد فقط لا احصي ثناء عليك انت
كما اثنيت على نفسك يحتمل ان يكون لا احصي مستعملا في [illegible] معناه آه
لا افعل ثناء عليك وانت تأكيد للكاف في عليك وما في كما مصدرية
او موصولة والعائد محذوف فيكون المعنى لا افعل ثناء عليك اي لا [illegible]
ثناء عليك كثنائك على نفسك او لا افعل ولا احصي ثناء عليك كالثناء
الذي اثنيت به على نفسك والنفي متوجه الى الاثناء الذي هو مثل اثناء الله تعالى
على الاول والى فعل ثناء هو مثل ما اثنى به الله تعالى على نفسه او احصائه على الثاني
لا الى اثنائه مطلقا وان يكون لا احصي على معناه وانت مبتدأ والكاف زائدة

وما موصولة للقصد الى الصفة ويكون من وضع ضمير المخاطب موضع ضمير
الغائب العائد الى الموصول نظرا الى ان الموصول عبارة عن المبتدا الذي
هو مخاطب نحو انت الذي لا اله الا انت وانا الذي سمتني امي حيدرة
فاصل لا احصي ثناء عليك انت الذي اي المحمود الذي اثنيت على نفسك
وجملة انت الذي اثنيت على نفسك استينافية ~~فانه اذا قال لا احصي~~
فانه اذا قال لا احصي ثناء عليك اي الاثنية الواقعة عليك او الاثنية
التي انت تستحقها لا احصيها بمعنى لا اتمكن من احصائها فكانه سائل سال
بما ذا هو فقال انت الذي اثنيت على نفسك فاذا اثنيت انت على نفسك
فالاثنية التي انت تستحقها لا تعد ولا تحصى لان اثنائه على نفسه انما يكون بحسب
استحقاقه استحقاقا تاما في اعلى مرتبة وهو انما يكون في اعلى مرتبة اذا كانت
تلك الاثنية لا تعد ولا تحصى واذا اثنيت انت على نفسك وهو لا يعد ولا يحصى
فكيف احصي ثناء عليك والمناسب لكلام الشارح هو المعنى الثاني
ولما كان كل سعادة دينية او دنياوية آه فان قلت لا شك
ان الوجود ابتداء وخلق الله تعالى للخلق خير محض وسعادة له وكونه
عليه السلام وسيلة في وصوله الى الخلق غير ظاهر قلت لا يبعد ان يقال
انه مستثنى لظهور ان نسبة وصول السعادة الى احد بعينه منها هو بنية اولا
ثم وصول السعادة اليه ثانيا او يقال خلق الله اياه انما هو للايمان
ومعرفته قال الله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقد فسر
بيعرفون ولو لم يفسر به يكون مستلزما له لا محالة وذا لا يقع على ما ينبغي

الا بوسيلة

الا بوسيلة النبي عليه السلام والوسيلة في الغاية وسيلة فيما هو لها فلتتامل
وما ارسلناك الا رحمة للعالمين في موضع الدليل على ما ذكر لكن الا يدل
الا على وصول السعادة الكثيرة الى العالمين اما على ان وصول الجميع اليهم بواسطته
فلا والاظهر ان يقال الجميع بوسيلته لما قال تعالى لولاك لما خلقت الافلاك
والظاهر ان ليس المقصود هو الافلاك فحسب والضياء الضوء يقال
ضاءت النار ضوءا وضياء ولا خفاء في ان الضياء في قوله ضياؤه
هو النور الزائد لا المعنى المصدري والظاهر ان الشارح قصد تفسير الواقع
وقصد بقوله ضاءت النار آه الاستدلال على صحة تفسيره وانت خبير
بان الضوء والضياء في هذا الاستعمال مصدر لا ما اريد به في المتن
فلا يصح الاستدلال واضاء ههنا متعدة فاعله ضياؤه من الاسناد
الى المفعول بالواسطة والفاعل الحقيقي هو النبي عليه السلام بضيائه ويحتمل
ان يكون اضاء استعارة تبعية شبه هداية النبي عليه السلام للناس
باضاءة الشمس مثلا ليس مضيئا بذاته في ازالة الظلمة وجعله متعلقة حسنا
بهيا ثم استعير لفظ المشبه به للمشبه ثم اشتق منه الفعل ويلزم حينئذ تشبيه
المهتدي بهدايته بالبدر في استفادة النور وزوال الظلمة من المقابل ~~كما~~
فاستعير لفظ البدر للمهتدي وكذا يلزم تشبيهه عليه السلام بالشمس في افادة النور
وازالة الظلمة من المقابل فاستعير لفظ الشمس له لكن لم يصرح به بل عبر عنه بذكر
رادفه الذي هو الضياء وبذكر البدر المنير المستفيد منه الضوء ايضا فيكون
ضياؤه استعارة بالكناية والتخييل والبدر المنير استعارة اصلية مصرحة

ويحتمل ان يكون اضاء على معناه ويعتبر الاستعارة المصرحة في البدر المنير
والاستعارة المكنية والتخييلية في ضياؤه والاول اولى ذكره في الحاشية
والاظهر ان يرجع الضمير في ضياؤه الى البدر اي ما اضاء البدر المنير ضياؤه
الذي يستفاد من الشمس ويحصل له والاضافة لادنى ملابسة هذا كلامه
اقول هذا وان كان محتمل كلامه لكن المذكور في الشرح ادق واحسن
وافيد وايضا اطلاق الضوء على النور مطلقا سواء كان للشيء من ذاته
او من غيره وان كان مشهورا فيما بين الجمهور لكن لا يوافق اصطلاح اهل المعقول
من ان الضوء ما يكون للشيء من ذاته والنور ما يكون له من غيره ولا عرف
البلغاء من الفرق بينهما بان الضوء هو النور المفرط والنور ما لا يكون
كذلك والحمل على ما ذكره الشارح اولى   فان اعظم العلوم آه
قال السيد الشريف قدس الله روحه العزيز اشار اولا الى امهات مباحث
هذا الفن اجمالا وثانيا الى شرفه بحسب اجزائه وثالثا الى تعريفه المشتمل على الاشارة
الى ابواب المقاصد ورابعا الى مرتبته ثم انتقل منها الى وصف الكتاب ترغيبا اليه
انتهى كلامه قوله اشار اولا الى امهات مباحث هذا الفن اشارة الى ما ذكر
في الحمد والصلوة وقوله وثانيا الى شرفه بحسب اجزائه اشارة الى قوله
فان اعظم العلوم موضوعا فان اجزاء العلوم على ما قالوا ثلثة موضوع ومباد
وقد اشار الى ان هذا العلم اشرف بحسب كل منها وقوله وثالثا الى تعريفه المشتمل آه
اشارة الى قوله هو العلم الكافل آه ووجه اشتمال هذا التعريف على الاشارة
الى ابواب المقاصد ظاهر وقوله ورابعا الى مرتبته اشارة الى قوله مبنى قواعد

الشرع

الشرع واساسها ورئيس معالم الدين ورأسها   وباستنقاص اصوله
اي قواعده الكلية كما توصف القواعد بالنظر الى نفسها كذلك توصف بالنظر الى
ما تحتها فانه كما يندرج تحتها احكام جزئية تستخرج منها وتتفرع عليها ولذلك
توصف بالجزئية كذلك قد يندرج تحتها احكام كلية تستخرج منها وتتفرع عليها
فتوصف لذلك بالكلية كذا ذكره السيد الشريف قدس سره في حاشية لشرح
مختصر الاصول فنقول حمل وصف القواعد بالكلية على ما هو بالنظر الى ما تحته
اولى فانه افيد ووجهه انه اذا ثبت انه تعالى فاعل مختار يتفرع عليه كثير
من المسائل الكلامية منها حدوث العالم لكونه فاعلا مختارا فان قلت
هذه قضية شخصية فكيف عدت من القواعد الكلية قلت لا نسلم ذلك وانما تكون
كذلك اذا كان الموضوع فيها ملحوظا مدركا على وجه جزئي بحيث يمنع نفس تصوره
عن امكان فرض الاشتراك فيه وليس كذلك لانا لا ندركه تعالى الا بوجه
كلي منحصر في فرد ولا يقدح في ذلك التعبير عنه باسم العلم الشخصي لان
دلالة العلم على فرد العلم بوضعه فالموضوع له اذا لوحظ على وجه جزئي في العلم
بالوضع فيدل عليه بهذا الوجه بالنسبة الى من علم وضعه له على هذا الوجه واذا
لوحظ فيه على وجه كلي فيدل عليه كذلك بالنسبة الى من علم وضعه له كذلك
وانا ما نعلم ذاته المشخصة في وضع لفظة الله الا بوجه كلي ولا نفهم من هذا اللفظ الا
على هذا الوجه فيكون هذه قضية كلية ليس لموضوعها الا فرد واحد ويصح جعلها
قضية حقيقية وخارجية اما الخارجية فظاهرة اذ الحكم انما هو على الموجود في الخارج
من افراد الموضوع واما الحقيقية فلان الحكم فيها وان كان غير مقصور

على الافراد الموجودة في الخارج بل يتناول الافراد المقدرة الوجود فيه ايضا لكنه
لا يتناول الا الافراد الممكنة الوجود فيه والافراد الموضوع بهذه القضية وهو
صانع العالم او واجب الوجود الى غير ذلك ممكن الوجود فيه سوى الذات
الموجود فيه وقولنا محمد صلى الله عليه وسلم من هذا القبيل بالنسبة اليها اذ لا علم
وضع اسمه العلم له الا بملاحظة مفهوم كلي منحصر في فرده فانه هو العلم الا فكراه
يجوز ان يجعل اشارة الى وجه تسميته بالكلام لان الاظهار لازم الكلام سواء
كان بمعنى التكلم او لا لان شيئا منهما لا يخلو عن اظهار المعنى ولا يصح جعله دليلا
لكونه اعظم موضوعا آه نظيره عدم دلالته عليه بل الدليل ما سيذكره متصله
وان يجعل دليل المراد به واو شك ان يكون هو المراد به واللاهوت
هو الذات قال في الصحاح اللاهوت ان صح انه من كلام العرب يكون اشتقاقه
من لاه اي تستر ووزنه فعلوت مثل رغبوت ورحموت وليس بمقلوب
وقال في موضع آخر رهبوت خير من رحموت اي لان ترهب خير من ان ترحم
هذا كلامه ولا شك ان المثل به مصدر بمعنى المفعول اي المرهوبية والمرحومية
فالظاهر في المثل ذلك ايضا وقوله تبارك وتعالى بيده ملكوت كل شيء
وقد قال في الكشاف اي هو مالك كل شيء ويتصرف فيه بموجب
مشيئته يدل على ذلك لانه على هذا مصدر بمعنى المفعول اي بيده
مملوكية كل شيء حاصله انه مالك كل شيء فحمل اللاهوت على الذات
مبني على جعل المصدر الذي معناه المسترية بمعنى اسم المفعول
اي المستتر عن حواسنا واستعار الجبروت انه من قبيل

لجبين

لجبين الماء اي جبروت كالاستار في المنع عن الادراك على ما اشار اليه
قدس سره في الحاشية فالحمل على صفات الافعال وجعلها اشتقاقها له
كما في الشرح مع انها وسائل الى معرفتها غير مناسب اذ التشبيه مجاز التوسط
خلاف المتبادر واليهما اشار بقوله تعالى عالم الغيب والشهادة الى اخر الآيات
لم يقصد به ان هذه الآيات انما وردت بهذا المعنى ليرد بالمنع بناء على احتمال غيره
من المعاني مع ان كلام صاحب الكشاف نص في العموم في بعض منها وفي
البعض الآخر مصرح باحتماله وغيره بل قصد انه يحتمل ما ذكره فلا يرد عليه المنع
لا شك في الاحتمال وترك البيان في الآخر اشارة الى انها مع سابقتها
بمنزلة آية واحدة من الاولين فيما هو المراد بهما او في كل منهما اشارة الى
اثنين مما ذكر بخلاف الاخيرين فان في كل واحد اشارة الى واحد فقط
لان موضوعه ذات الله تعالى وذوات المخلوقات وهذا صريح في ان موضوعه
ليس شيئا واحدا هو الموجود مطلقا او الموجود الخارجي لانه يلزم على هذا ان لا يبحث
عن الاحوال المخصصة بنوعيها لان ما يعرض بواسطة امر اخص من الاعراض الغريبة
وفي العلوم لا يبحث عنها بل موضوعه اشياء متعددة تشاركه في امر بعده
هو الموجود الخارجي ولا يخلو كلامه عن اشارة اليه وما صرح به من قيد الحيثية
وهو انها توصل الى اليقين فيما يجب الايمان اي بلا واسطة او بقيد واسطة
او وسائط فلا يرد عليه اشكال بفقدان ذلك ظاهر في البعض وحينئذ
لا بد من تقييد الاحوال المشتركة بقيود مخصصة لها بواحد واحد من تلك الاشياء
لئلا تكون من الاعراض العامة الغريبة فان قلت في هذا العلم يبحث عن

وفي بعض النسخ فان في كل واحد

احوال الامور الاعتبارية التي لا يحاذي بها امر في الخارج كالوجود والعدم والوجوب
والامكان والامتناع والقدم والحدوث وغير ذلك فلا يكون البحث فيه مختصا
بذات الله تعالى وذوات المخلوقات قلت البحث عنها ايل بالحقيقة الى اثباتها للاعيان
فلا حاجة لنا الى ان نقول البحث عنها انما هو على سبيل التبع وليس بمقصود اصلي
وان اندفع به السؤال المذكور ايضا لا يقال لا يجوز ان يكون ذات
الله تعالى موضوعا له حاصل هذا السؤال انه لما كان العلم بالحقيقة عبارة عن مسائل
كان اثبات المحمولات للموضوع او نوعه او عرضه او نوع عرضه الذاتي متوقفا
على الموضوع مع ما اعتبر في ثبوت تلك المحمولات له فان كان ثبوت المحمولات
له في الخارج فكان الخارج ظرفا لاتصافه بها ولا بد من ان يكون وجود الموضوع
مسلما فيه بينا بنفسه او مبينا في علم آخر لانه ماخوذ معتبر في الموضوع وان
كان ذلك في الذهن او في نفس الامر فلا بد ان يكون وجوده فيه مسلما وكذلك
كل قيد وحال يكون معتبرا فيه في ثبوت المحمولات يجب ان يكون ذلك مسلما فيه
وههنا لما كان اثبات المحمولات للموضوع بحسب الخارج وكان الخارج ظرفا
لاتصافه بها كان الموضوع ماخوذا من حيث انه موجود في الخارج فلا بد
ان يكون ذلك مسلما فيه وليس كذلك والجواب منع كون الموضوع في
جميع المسائل ماخوذا من حيث انه موجود بل الموضوع نفس الذات من غير
تقييده بهذا القيد وان كان في اثبات بعض الاحوال له مقيدا به فيتوجه
السؤال على هذا الجواب بان ما قلت مخالف لما اشتهر منهم بان وجود الموضوع
لم يتبين في ذلك العلم فاجاب بان ذلك ليس كليا بل هو فيما سوى الوجود من الاحوال

مطلب

معانه

13

ايضا

مع انه في ذلك ليس على اطلاقه فلانه سبيل الانبياء اي طريق العلم وسبيله
يحتمل ان يراد به طريق الوصول اليه وليس الا الدلائل ويمكن حمل كلام
المتن عليه وحاصله وصف دلائله بوصفين بالقوة والوضوح وان يراد
به ان يكون هو طريقا وسبيلا الى مقاصد اخرى واضافة الطريق اليه من اضافة
العام الى الخاص والشارح حمل كلام المتن على هذا لان الاوضحية على هذا يمكن
بيانه بما ذكره واما على تقدير الحمل على الاول فلا سبيل الى بيانه بل هو مجرد دعوى
وتخييل يذكر للترغيب فما فعل كان اولى واعلم ان امثال ذلك واقع في اوائل
الكتب في وصف العلم المدون فيها وفي وصف الكتب المؤلفة فيها مقدمات تذكر
لترغيب المحصلين وحثهم على الشروع والجد في تحصيله والغرض منها تحصيل التخييل
فلا يلزم ان يكون جميعها يقينية بل يكفي ان تكون ظنية بل يكفي ان يحصل منها
التخييل الذي يحصل منه الجد والرغبة فيها كيف ما كانت فالمناقشة في امثال
ذلك بالمنع والنقض والمعارضة لا تكون مناسبة ظلمي زمنه في
تنقيح اصوله خال من الغوائل والتحف وضمائر اصوله وفصوله وما بعده
للعلم المذكور والمراد بالاصول المسائل وبالفصول الدلائل فان الفصل كما يميز
الجنس ويحصله ويدفع ابهامه كذلك الدلائل بالنسبة الى المسائل فانها
تتحقق بالدلائل وتتميز وتخرج عن احتمال التحقق وعدمه بها والوقت
تنقيح الاصول وتلخيصها ان التنقيح اي حذف الزوائد ليس نفس التلخيص
اي الشرح ولا مستلزما له فيكون كل منهما وصفا على حدة والتخريج اي
التعليم والتطبيق على القواعد ههنا محمول على ما هو بحسب الصورة والتحقيق



على ما هو بحسب المادة ليكون كل وصفاً على حدة وعلى هذا الانسب ان يخصص
المشكلات بما يكون للمسائل والمعضلات بما يكون للدلائل ويقال
تلخيص القوانين معناه ههنا بيان المراد بها وقد يصحح قد تكون مشكلة طبقية
باعتبار الحقيقة وعدمها فحلها يكون وصفاً آخر وكذا يقال يجوز ان يكون الدلائل
بعد تحريرها وتطبيقها على القواعد من حيث الصورة وتحقيقها من حيث المادة
غير واضح الاندراج بان لا يكون اندراج المقدمة الجزئية تحت المقدمة الكلية واضحة
فلا تقتنع النفس بالعلم الاجمالي بحقيقته ما لم تعلم ذلك بخصوصه فيكون ابانة
المعضلات وصفاً آخر غير الوصفين الاولين ولا شك ان جعل كل وصفاً على حدة
اولى من ان يجعل تعبيراً عن معنى واحد بعبارات مختلفة   مع وجازة لفظه و
سهولة حفظه حال من فاعل يحتوي ولعل وجه التقدم انه قصد ان يتقيد به الفعل
المتعلق بالظرف اعني على معاني آه ولو اخر عن الفعل دون الظرف يكون المقيد
بالحال متعلقاً بالظرف متقيداً به والاول اظهر واحسن على ما لا يخفى على المتأمل
ولو اخر عنهما جميعاً فات افادة الاهتمام به   ويغفر لي خطيئتي اي سيئاتي
وخطيئتي تغيير لي كما قيل في قوله تعالى رب اشرح لي صدري والايضاح
بعد الابهام اوقع   لما كان المقصود الاعظم آه الاظهر ترك وصف
المقصود بالاعظم وحمل المقصود على الاستغراق ليظهر ترتب رتب عليه وما
قصد بذكر الوصف لا ينبو لانه اذا قيل المقصود اثبات الصانع وصفاته
والنبوة وما يتعلق بها بالبراهين القاطعة مما يؤخذ من المقدمات بالنظر علم ان
اثبات الصانع وصفاته والنبوة وما يتعلق بها مقصود بالذات واما بحث المقدمات

فهو مقصود

14

فهو مقصود بالعرض لانه لاخذ المقدمات لاثبات المقصود الاول وكذا مباحث
النظر بالطريق الاولى واما مع ذكر الاعظم لا يفهم ان جميع المقاصد ذلك ليظهر
الترتيب المذكور وان حمل على الاستغراق بل يريد الظاهر ان هناك مقاصد اخر
عظيمة او غير عظيمة ولا يلزم ان جميع المقاصد العظيمة وغير العظيمة التي قصدت تبعاً
لما هي مقاصد عظيمة لها يجوز ان يكون العظم مما قصد اولا وبالذات وايضاً لا بد في
ترتيب رتب على ما قبله من عناية يصح بها ذلك اذ لا علم مما سبق الا ان تلك
المقاصد لا يظهر بذلك ان كلا منها يصلح لان يجعل جزءاً اوليا من اجزاء الكتاب
لان كل مسئلة منها ايضاً مقصودة ولا يصح ان يكون جزءاً اوليا منه والعناية
ان يدعى صلاحية كل مما ذكر لان يكون جزءاً اوليا للكتاب فظاهره غير محتاجة
الى الذكر   بالنظر فيها اي في المقدمات لاستخراج المقدمات لا في البراهين ولا في
الصانع وصفاته والنبوة وما يتعلق بها ليرد عليه ان ذكر البراهين يغني عن ذلك
ويحتاج الى ان يقال ان البراهين قد تكون حدسيا او يقال ذكره يشعر بان
البرهان لا يكون الا بالنظر والحدس وان كان قياساً خفياً لكن لا يقال له
البرهان عرفاً كما نقل عن بعض مشاهير الزمان   والمراد ما يتوقف
عليه المباحث الآتية يعني ليس المراد بالمقدمة ههنا مقدمة الشروع اذ ليس
المذكور فيها ما جعل مقدمة العلم من حد العلم وغايته وموضوعه وغير ذلك بل
ما ذكر فيها مسائل ومبادي لمسائل اخرى كلامية وتوجيه كونها كلامية ان يتوصل
الى اليقين فيما يجب الايمان به يحصل بها توصلاً بواسطة وان يكون ذلك لا يلزم
احتياج العلوم الشرعية الى غيره من العلوم فجعلوا كل ما يحتاج في المقصود الاعظم

وايضا يجوز ان يكون قوله ظاهره حالا من قوله صلاحية

خواجه علي رحمه الله تعالى

قوله بل ما ذكر اضراب عن قوله ليس المراد بالمقدمة ههنا

اليه في الجملة من مسائله   صار مباحث التصور بجواب لما كما يتبادر الذهن
اليه بل هو اعتراض فائدته التنبيه على ما ذكر اذ فيه نوع من الخفاء دون غيره
وجواب لما قوله ذكر في المقدمة اربعة فصول وترتيبها على ما سبق ظاهر
بالغاية المذكورة   اعلم ان تعقل الشيء قدم تعريف التعقل على تعريف
مطلق الادراك كما قدمه في بيان اقسامه لانه المقصود بالذات والمذكور في
الكتاب وذكر الباقي انما هو على سبيل الاستطراد   عن الغواشي الغريبة
المراد بالغواشي العوارض لان الغاشية هي التابع فكان العارض
للشيء يستره والمراد بالغريبة ما لا يكون مقتضى الذات ولما كان الغواشي
اي العوارض اعم من ان تكون مادية اولا والمراد ذلك فسرها بها وافاد
بقوله التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته اي لا تكون ناشئة صادرة عن ماهيته
ما يفيد قوله الغريبة فمجموع الموصوف والصفة عطف تفسير لمجموع الموصوف
والصفة وليس في الجمع بينهما فائدة يعتد بها لان الايضاح بعد الابهام
يناسب المخاطبات والمحاورات واما في التعريفات فلان المقصود
فيها الاحتياط في افادة المقصود فالسامع يطلب لكل لفظ معنى على حدة
فاذا لم يجده يتحير ولعل فائدة قوله التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته اي
لا يكون مقتضى الذات انه لا يشترط التجرد عن لواحق مادية لكون الذات
اقتضاء ما كمطلق الشكل ومطلق المقدار فان ماهية الانسان مثلا تقتضي
مطلق المقدار ومطلق الشكل لاستحالة وجود جسم لا مقدار له ولا شكل له
واما المقادير المخصوصة والاشكال الخ فلا تقتضي شيئا منها بخصوصها فالتجرد

انما هو

15

انما هو عن المقدار المخصوص والشكل المخصوص ليمكن ارتسامه في النفس الناطقة
بخلاف المطلق اذ لا محذور في ارتسامه في النفس الناطقة غير مجرد عنه واعلم
ان جعل الانقسام والتجزي مانعا عن التعقل الذي هو الارتسام في
النفس الناطقة المجردة بناء على انه يلزم انقسام المحل بانقسام الحال فيه
محل بحث اذ لا يلزم من انقسام الشيء وتجزيه في الوجود العيني انقسامه
وتجزيه في الوجود الظلي   فان الادراك تمثل حقيقة الشيء الفاء لبيان
سبب التعريف السابق ولا يلزم من ذكر المدرك ويدرك في تعريف الادراك
تعريف الشيء بنفسه لانه معلوم ان الادراك الموقوف وصف لشيء هو
المدرك المعلوم بانه من قام به الادراك وهو معلوم بوجه ما لا يستحيل تعريف
المجهول مطلقا فالمدرك ماخوذ في التعريف بالوجه المعلوم قبل التعريف وكذا
يدرك لا بالوجه الذي قصد التعريف به   تمثل حقيقة الشيء اي تحققها
وحصولها لا وجود مثال لها لان هذا تعريف الحكماء ومذهبهم كما ذكر اولا واما الثاني
فمذهب المتكلمين   عند المدرك اي فيما لا يبعد عن المدرك فيتناول ما يتمثل
في جوهر النفس وذاته وما يتمثل في الالة له وانما اوله به لانه بظاهره لا يتناول
ما يتمثل في جوهر النفس وذاته وكذا قولهم في العقل لا بد وان يحمل على ما
يتناول الكل   يشاهدها المدرك اي بالمشاهدة الابصار كما هو المتبادر
منها بل اعم منها ولا يجوز ان تفسر بالادراك وهو ظاهر بل تفسر بكون
النفس بحيث تنكشف وتنجلي لها والحق ان المراد بها انما يظهر بعد ما يعلم
الادراك لان قرينة تعيين المراد بها استقامة معنى دون غيرها فذكرها في التعريف

مستدركا

على ما مر وفائدة الاحتراز عن تمثلها مجردة غير مشاهدة للنفس فانها حاصلة
وعن صفات النفس الموجودة اصالة فان تمثلها وتحققها عند المدرك ليس
في حال يشاهدها ما به يدرك والظاهر انه حال عن حقيقة الشيء التي هي فاعل
المصدر لكن لا يخرج عنه تمثل صفات النفس الموجودة بالوجود الاصلي اذا
قارن تمثلها بالوجود الظلي لانه يصدق على تمثلها الاول انه تمثل حقيقة الشيء
عند المدرك في حال يشاهدها ما به يدرك فينطبق التعريف على غير المعرف
وفي تعريف الادراك بالتمثل تسامح لان الادراك عندهم هو الحقيقة المتمثلة
والصورة الحاصلة لا التمثل والحصول قوله مكتنفا بالعوارض الغريبة يخرج ما سوى
التخيل وقوله مع حضور المادة اي وجودها في الخارج يخرج به من التخيل ما لا يكون
المتخيل فيه موجودا في الخارج دون تخيل الموجودات الخارجية ونسبة بينها وبين
المدرك مما لا بد في ادراك كل حاسة على ما ذكر في موضعه مثل ان يكون المبصر
في الادراك البصري مقابلا للبصر لا يكون بعيدا منه في الغاية ولا يكون بينهما
حجاب يخرج ما بقي من التخيل فانه لا يتوقف على نسبة خاصة بل يحصل
على اي وجه كان لا يقال يلزم من ذكر النسبة الخاصة في تعريف الاحساس
التعريف بالمجهول لانها لم تتبين بعد لانا نقول معرفة الاحساس لا تتوقف
على معرفة تفاصيل تلك النسبة بل على معرفتها اجمالا فمعنى الاحساس هو
ادراك الشيء مكتنفا باللواحق المادية مع حضور المادة لا ما يحصل على اي وجه
كان بل ما يتوقف على نسبة خاصة   ادراك المعنى المراد بالمعنى ما لا يدرك
بالحواس الخمس الظاهرة كصداقة عمرو وعداوة زيد مثلا فذكر المعنى يخرج

الاحساس

الاحساس والتخيل ووصفه بالجزئي يخرج عنه تعقل الكليات وبالمتعلق بالجزئي منه
وقد يطلق ويراد به التصديق اليقيني قال السيد قدس سره فيكون
بينه وبين التعقل عموم وخصوص من وجه وهذا انما يستقيم على مذهب الحكماء
فان التصديق اذا كان عبارة عن مجموع الادراكات والحكم ومجموع الادراكات
الجامعة للحكم المعروضة له والمحكوم عليه فيه كليا يصدق عليه التعقل ايضا واذا كان
المحكوم عليه فيه جزئيا فقد صدق عليه مفهوم التصديق دون التعقل واما صدق
التعقل على شيء بدون التصديق فظاهر   ثم المعنى الاول قد قسم
فيه بحث لان التقسيم المذكور ليس تقسيما للعلم مطلقا بل انه تقسيم لاحد قسميه
وهو التصور المقابل للتصديق والتصديق ليس لاحد القسمين في هذا التقسيم
ولا قسما برأسه بل هو امر مقارن لاحد القسمين وحمل كلامه على تقدير
مضاف اي قسم العلم بالمعنى الاول بعيد لا قرينة تدل عليه سوى استقامة
المعنى مع ان سياق الكلام يأبى عنه لان العلم في التقسيمات التي نقلها كان على اطلاقه
من غير اعتبار تقدير المضاف وحمله على احد قسميه والحق ما قالوا ان الشيخ لم يقصد
بما ذكر تقسيم العلم بل يراد به ان العلم بالشيء قد يحصل على وجهين احدهما
ان يكون تصورا فقط اي بدون ان يحصل علم تصديقي والثاني ان يكون معه
مع تصوره يحصل التصديق ببعض احواله لا تقسيم العلم الى تصور وجعل
التصديق خارجا عن العلم مقارنا لاحد قسميه فانه قسم العلم في كتاب
الموجز الكبير في الفصل الاول من المقالة الثالثة في كتاب البرهان بهذه العبارة
العلم على وجهين احدهما تصديق والآخر تصور   والتصور في مثل هذا

اي قول السيد قدس سره

يفيدك ان يحدث آه عبارة الشيء في مثل هذا المعنى واراد به معنى قولك ليعابق عرض [ض عرض]
في توجيه هذا الكلام اشكال وهو ان الظاهر ان فاعل يفيد ضمير يرجع
الى التصور وقوله ان يحدث مفعوله الثاني هو تصور خاص ولا معنى لافادة
التصور التصور سواء كان مطلقا او ذلك الخاص التصور الخاص والظاهر
فالوجه ان يجعل قوله ان يحدث صورة آه فاعلا ليفيد ومفعوله الثاني
محذوف وهو ضمير عائد الى التصور اي يفيدك ان يحدث صورة هذه الاشياء
وما يؤول عنه اياه فيكون مطابقا وفرد من التصور مطلق التصور فلا محذور فيه
نسبة هذه الاشياء بعينها اي لا بغير ما هي صورة له اي مطابقة
الواقع وذكر الجمع نظرا الى المواد والصورة وفيه بحث نبوة لان هذه الصورة اشارة
الى صورة تأليف البياض مع العرض لا الى صورة التأليف الجزئي مطلقا
ليناسب ذكر الجمع في المنسوب اليه نظرا الى المواد ولا يصح حمل الاشياء عبارة
عن الطرفين والنسبة لانه يلزم اعتبار المطابقة في التصور وهي وان صحت فيه
ولكن النسبة وان استلزمت الطرفين لكنهما ذكرا معها ولم يعتبر الاستلزام
وايضا لم يقصد المصدق المطابقة ولم يجزم بالية ذلك بل قصد المطابقة
في صورة التأليف الى هي صورته وملاحظتها واراد بالتصديق الادراك
الذي للحكم وعلى هذا يكون الحكم خارجا عن التصديق لاحقا له ويكون التصديق
عبارة عن ادراك النسبة الحكمية ان اريد باللحوق العروض له اولا وبالذات
وثانيا وبالعرض يكون للتصديق فردان ادراك النسبة الحكمية معروضا للحكم
وادراك الطرفين معروضين له واما ادراك كل واحد وهما معا فلا لان

هناك

هناك عروض واحد للنسبة بالذات وبواسطتها للطرفين لا ان هناك
عروضين فلو كان كل منها معروضا يكون له بالنسبة كل عروض وليس كذلك
وقد جعل السيد قدس سره في حاشيته لشرح الشمسية المجموع ايضا
معروضا للحكم وفيه بحث لان الحكم لا يعرض المجموع لذاته بل يعرض النسبة
كما صرح به هناك ولا بالواسطة فان ذلك انما هو للطرفين فلو كان يعرض
المجموع ايضا يكون هناك عروض آخر لان الحكم معروض عروضا ثالثة [ولا يعرض المجموع]
وليس هناك الا عروض واحد للنسبة بالذات وللطرفين بالواسطة
فلا يكون المجموع معروضا فليتأمل وهذا مستحدث في التصديق ذهب اليه
بعض المتأخرين وحمل الشارح رحمه الله كلام المصنف على هذا المذهب (hāmish: في هذا التقسيم)
حيث جعل معنى قوله مع الحكم عليه لحوقه وعروضه له لكن لا بمعنى اذعان النفس
له وقبوله بل بمعنى حصول صورته في النفس سواء كان مع الاذعان او
بدونه كما يدل عليه كلامه فيما بعد حيث جعل الشك والوهم من افراد التصديق
فيكون على الوجه الذي قررناه ولنا ان نحمل كلامه على مذهب الامام وان نتكلف
بجعل كلمة مع ظرفا لغوا للتعقل بل مستقرا حالا عنه وعن عليه مقارنا له على
ان يكون حالا عن الحكم فيكون المعنى تعقل الشيء الحاصل مع الحكم المقارن له
التصديق لكن يصدق التعريف على ما ليس تصديقا على مذهبه ايضا وهو ظاهر
واما لو حمل على هذا التوجيه لفظ عليه على ما وجهه به الشارح فلا يصدق على
مذهب الامام اصلا على ما يظهر بالتأمل فيما ذكرنا ويتكلف في عبارتهم ايضا
للحمل على مذهب الامام في التصديق والظاهر انهم لما زعموا ان الحكم بمعنى

الايقاع او الانتزاع فعل من افعال النفس فلا يكون ادراكا جعلوا الحكم خارجا
عن التصديق وعن ان يكون قسما من العلم والحق ان الحكم بمعنى الاسناد
امرا او فعل من افعال النفس واما الحكم بمعنى ايقاع النسبة او انتزاعها
اى اذعان النفس وقبولها للنسبة واقرارها بان النسبة مطابقة لما عليه
الامر في نفس الوجود فهو نوع من الادراك ولا يحصل التصديق بدونه
فاذا حصل فقد حصل ايضا فقد ذهب الحكماء الى ان التصديق هو الحكم وحده
والامام الى انه المجموع المركب منه ومن الطرفين والنسبة وبعضهم من كلام
بعض المتاخرين انه ما يعرضه هو كما ذكرنا والاولى مذهب الحكماء
ليكون كل من قسمي العلم مختصا بالطريق الذي يكتسب منه
على معنى انهما لا يصدقان ولا يرتفعان عن التعقل الاظهر في العبارة
ان يقال انهما لا يصدقان على التعقل ولا يرتفعان عنه واما حذف الجار
والمجرور عن الاول بقرينة الذكر في الثاني انما يكون حسنا اذا كان من
جنس المذكور في الثاني وليس كذلك وجعلهما من قبيل التنازع في
المفعول بواسطة الجار مع اختلاف الجار محل تامل لكن الامر فيه سهل
لانسياق الذهن الى ما هو المحذوف في الاول وان لم يكن من قبيل
المذكور في الثاني وما ذكر من الانفصال الحقيقي كما ذكره الشارح قدس سره
مبني على ان لا يكون الحكم تعقلا اما اذا كان تعقلا فيرتفعان عنه فان قيل
لا نسلم ذلك بل يصدق عليه تعريف القسم الاول اعني التصور الساذج
قلت لو لم يعتبر في تعريف التصور الساذج ان يكون من شانه لحوق

الحكم له

18

الحكم له لم يكن تعريفه مانعا ولو ارتفع فيه ذلك ارتفع القسمان عنه فلا يصح
الانفصال الحقيقي بينقسم بديهي لا يتوقف حصوله على نظر وفكر
الاولى تقديم الفكر على البديهي لان الافتقار الى النظر الماخوذ في تعريف النظري
وجودي والماخوذ في تعريف الضروري عدمي والوجود في التصور متقدم على العدم
لكنه نظر الى ان الضروري متقدم على النظري بحسب الوجود لا بمعنى ان كل ضروري
يحتاج اليه النظري بل بمعنى انه لا نظري الا وهو يحتاج الى ضروري يستحصل منه
ووجه الاولوية ان التعريف باعتبار المفهوم لا باعتبار الذات ومنع الاولوية
بان المقصود ههنا التقسيم لا التعريف بل هو بالتبع والتقسيم انما هو باعتبار الذات
لا المفهوم مثال التصور الضروري تصور الوجود والعدم عبارة المتن هكذا
كتصور الوجود والعدم والحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان ولا بعد
حملها على مثال التصديق البديهي الذي يفهم من التقسيم يعني تصور الشيء مع الحكم
عليه بنفي واثبات مع التنبيه على مثال التصور البديهي ايضا على ان الوجود
والعدم هو النفي والاثبات عند من لا يثبت الحال فكانه قال كتصور الوجود
والعدم والحكم بانهما لا يرتفعان ولا يجتمعان لكن وضع الظاهر موضع الضمير تنبيها
على اتحادهما ردا على مثبتي الحال ووجه التنبيه انه لم يقل كالعلم بان النفي
والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان كما قال في مثال التصديق النظري العلم
بوجود الصانع بل اجراه وصرح بلفظ التصور وفي ذلك اشعار بان الحكم من
اجزاء التصديق كما هو مذهب الامام لا خارج عنه كما يتوهم من ظاهر العبارة
وحمل عليه الشارح وقد تعرضت في توجيه عبارة المتن بهذا ومن لم يتنبه

قوله والتعميم بمعنى

قوله بل اجزاء

لم زعم انه قصد بقوله كتصور الوجود والعدم مثال التصور وبقوله والحكم بان النفي
والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان مثال التصديق فورد عليه ان القول بان
التصديق هو الحكم انما هو مذهب الحكماء واما التصديق المستفاد من التقسيم
فهو التصور مع الحكم فاعتذر الشارح بما اعتذر وقال شارح آخر انه عبر عن
التصديق بما هو عمدة فيه مجازا   وفي تعريف التصديق البديهي آه لا وجه
لاختصاص هذا النظر بتعريف التصديق البديهي لانه كما يرد على عكس تعريف التصديق
البديهي يرد على طرد التصديق النظري ضرورة انهما متقابلان لا يجتمعان على علم ولا يرتفعان
عنه مع انه غير وارد على تعريف التصديق لا على مذهب الحكماء ولا على مذهب الامام ومن تابعه
اما على مذهب الحكماء فلان المراد بالاحتياج وعدمه في التعريفين هو الاحتياج الكامل
اى ما هو بالذات دون ما هو بالواسطة اذ المطلق ينصرف اليه واذ الان الحكم يحتاج
في حصوله الى النظر فهو بديهي عندهم وان كان في تصور الطرفين احتياجه اليه
واما على مذهب الامام ومن تابعه فلان مثل هذا التصديق نظري عنده بدليل
استدلاله في كتبه ببداهة التصديق على بداهة تصور الطرفين ذكره السيد قدس سره
في حاشية شرح المطالع   والاولى ان يقال التصديق البديهي آه في ذكر
الاولى دون الصواب مع انه لم يجب عن النظر المذكور اشعار بان النظر المذكور
يمكن دفعه وقد ذكرناه لكن الاولوية انما هي بالنظر الى الحكماء دون مذهب الامام و
متابعيه بل لا يصح ذلك فان قيل الاقتصار في التفسير على تعريف البديهي
وابقاء تعريف النظري على حاله يلتبس بديهيه او يلزم تداخل القسمين لان التصديق
النظري على ما بني عليه النظر المذكور هو الذي يحتاج حصوله الى نظر في الجملة والتصديق

البديهي

عنه صح

[illegible]

19

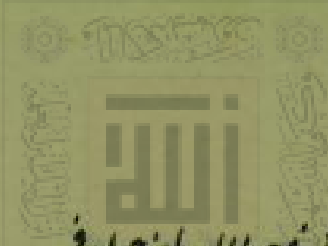
البديهي هو الذي لا يحتاج في حصوله الحكم الى النظر ولا ينافيه الاحتياج الى النظر في
تصور الطرفين فيصدق التعريفان على مثل هذا التصديق قلنا انه لم يقصد الاقتصار
فيما ذكر من النظر والتغيير المذكور على البديهي بل مراده انه في التعريفين نظر
فالاولى تغييرهما لكن ذكر النظر والتغيير في احدهما واحال الآخر على المقايسة
لظهور انهما متقابلان فيعلم ذلك منه   الذي لا يتوقف جزم العقل بالنسبة
اراد بالجزم الحكم المتناول للعلم والاعتقاد والظن لا ما هو المتبادر منه وهو
ظاهر   بعد تصورهما لا بد في التصديق من تصور النسبة الحكمية فالاقتصار
على ذكر الطرفين اما بناء على احالة النسبة الحكمية على المقايسة واما على دعوى
ان تصور النسبة لا يكون كسبيا اصلا بل هي بديهية البتة وذلك ليس ببعيد
لانا نجد من انفسنا في كل شيئين نتصورهما تمكننا من تصور اتصاف احدهما
بالآخر من غير احتياج في ذلك الى النظر بل الاحتياج الى النظر انما هو في الحكم
لكن كلام السيد الشريف قدس سره في حاشيته لشرح الشمسية يدل على انها
قد تكون كسبية   عند تصور طرفيه قال السيد الشريف قدس سره
في حاشية شرح الشمسية لا بد في الجزم من النسبة قطعا فاما ان يقال المراد
ان تصوره مع تصور طرفيه وتصور النسبة بينهما كاف في الجزم واما ان يقال
تصورهما يقتضي تصور النسبة والجزم معا هذا كلامه وهذا التوجيه اخصر من الاول
والمصنف جعل التصديق في التقسيم تعقل الشيء مع الحكم عليه بأحدهما
وقد يقال قد اتحد الشرط والجزاء بناء على ان كلا من المعطوف والمعطوف عليه شرط
على حدة والمعطوف والمعطوف عليه المذكوران في حيز الجزاء جزاءان لهما على الترتيب
لظهور ان الترتيب انما هو على هذا الوجه ولا مدخل لشيء من الشرطين في ترتيب
الجزاء على غير هذا الوجه والجواب ان المراد بقوله ان المصنف جعل التصديق في التقسيم

اى تغيير التعريفين

سواء كان الاعتقاد مطابقا للواقع اولا

قوله تمكننا ... اى قدرتنا من تصور الطرفين

مطلب



بهوانه جعله كذلك في الواقع وفي الاعتقاد وبما ذكر في جزء الجزء يهونه جعل في
عبارة الكتاب كذلك فيصح جعل الاول سببا للثاني لانه لو لم يكن كذلك
لكانت التصورات والتصديقات باسرها ضرورية او مكتسبة هذا مبني على ان
المدعى اثبات اربعة موجبات جزئية بابطال نقايضها اثنتان في جانب التصور
واثنتان في جانب التصديق ورفع كل من تينك الجزئيتين يستلزم نظرية الكل
وبداهته في ذلك الجانب توضيح ذلك ان يقال لو لم يكن بعض من التصور ضروريا
والبعض الاخر نظريا لدار او تسلسل وكذا لو لم يكن بعض من التصديق ضروريا
والبعض الاخر نظريا فجمع بينهما للاشتراك كما في الدليل وايضا في الملازمة على امتناع
اكتساب كل من التصورات والتصديقات من الامور الجلية لما تقرر عندهم ذلك وان
لم يقيموا عليه برهانا لما فقدنا شيئا منها اي يكون الكل حاصلا لنا بلا نظر انما فسر
عدم الفقد بما ذكر لحمله على الحاصل منه كان ما يحصل بغير النظر لم يكن مفقودا لنا كلها يشكل
بما لا يحصل الا بتجربة او احساس او حدس الى غير ذلك من الامور التي قد يتوقف
حصول الضروري عليه في البديهة لا تستلزم الحكم اما موضوعات
اطلاق الموضوعات على مبادي الفكر اما لكونها محال الفكر ولكونها متعلق العلوم
التي لها مدخل في الكسب والاكتساب لامتناع احاطة الذهن بما لا يتناهى
جعله دليلا لامتناع حصول ما لا يتناهى في العقل مصادرة لانه عينه فان كانت
الحصول غير الاحاطة وهي تستلزم فيما نحن فيه كون غير المتناهي متناهيا اذ المحاط
لا يكون الا كذلك ضرورة فالاستحالة فيها ظاهرة بخلاف حصول ما لا يتناهى
في العقل فان الاستحالة ههنا انما هي باعتبار استلزامه للاحاطة المستلزمة
للاستحالة المذكورة فلا مصادرة قلت ما ذكرت مغالطة لان الاحاطة
بالمعنى الذي ذكرت انما هي احاطة الجسم وما يتبعه من النهاية بالجسم الاخر فان

المحاط

المحاط اذن متناهية لا محالة بخلاف احاطة الذهن بالمعلومات فانه لا حاصل لها الا كون الحاصل
هو الجميع فلا يلزم ما ذكرنا من المصادرة وكيف لا ولو كان المحاط بهذه الاحاطة ايضا متناهيا
ضرورة فكيف يمنع فيما بعد بطلان هذه الاحاطة ان كانت على سبيل التعاقب
انما يلزم الدور او التسلسل لو توقف اكتساب تصور الشيء بحقيقته على تصور حقيقته معرفة
وهو ممنوع هذا منع لما تقرر عندهم من ان معرفة الحقيقة الكسبية انما هو بالحد التام وهو بمعرفة
الاجزاء بحقيقتها اعني الجنس والفصل القريبين وان الرسم لا يفيد معرفة حقيقة الشيء بل
يفيد تمييزه عن اغياره لكن للمانع ان ينازع في ذلك بناء على احتمال ان ينتقل الذهن من خاصة
الشيء الى حقيقته ولا سبيل الى ان تبين بالدليل امتناعه ومع ذلك يرد عليه ما قال السيد الشريف
قدس سره وهو قوله وهو لا يجدي طائلا لان ذلك الوجه ان كان متصورا بالكنه كان الدور
او التسلسل لازما وان كان متصورا بوجه ما لزم التسلسل في تصورات الوجوه هذا كلامه
وان كان تصور الشيء بوجه ما نختار ان الكل ضروري قوله لو كان الكل ضروريا
لما فقدنا شيئا منها وهو باطل قلنا لا نسلم بطلانه انما المفقود لنا تصور الشيء بحقيقته
اما التصور بوجه فلا فعلم بما تقرر ان هذا جواب المنع بطلان التالي وقوله اذ كل شيء يتوجه
اليه العقل سند للمنع اخص منه لا دليل على ضرورية الكل بوجه ليرد عليه المنع بناء على انه
لا يدل الا على ان لكل شيء وجها ضروريا واما على ان تصور وجوه جميع الاشياء بديهي
فلا فحينئذ ابطاله بالدليل لا يجدي نفعا في دفع المنع غايته انه حينئذ لا يصلح السندية
اما منعه فلا فان قلت ما وجه صحة هذا السند قلت جميع وجوه الاشياء
من حيث هي وجوه لها والة للملاحظة لا يحتاج الى النظر انما المحتاج الى النظر ما هو
ملحوظ بالذات فان قلت ما كان نظريا من وجوه الاشياء اذا كان ملحوظا بالذات لا يمكن
ان يجعل الة لملاحظة شيء ما لم يحصل بالنظر اولا فكيف يكون ضروريا قلت ذلك مسلم
لكن ذلك الاحتياج ليس من حيث هو وجه شيء والة لملاحظته بل من حيث انه ملحوظ

الشيء

في نفسه فيحل تحريره فنقول قد نسلم الكلام قوله كل شيء يتوجه اليه العقل على ما يتوجه اليه العقل
لا بالكنه بل على وجه يكون آلة للملاحظة وقوله فهو متصور بوجه ما على انه متصور بديهة
فان قيل يعني بالتصور اعم من ان يكون بحقيقته او بوجه ما الظاهر انه اراد
به احد المجموعين لا على التعيين على ما يدل عليه جوابه لا ما يتبادر من ظاهره لانه الحق
الذي اختاره   او يعني مختلطا بان يكون البعض بوجه ما والبعض بحقيقته يعني بجميع
التصورات التي هي تالي الشرطية التي تدعي بطلان ضروريته وكسبيته يلزم كون
البعض منه ضروريا والبعض الآخر نظريا الجميع الذي بعضه من التصور بوجه وبعضه من التصور بحقيقته
لا بحيث لا يبقى منها شيء اصلا بل مع تجويز ان يبقى منها شيء وح يجاب بالجواب المذكور
وكذا يمكن الجواب باختيار نظريته لكن للمعلل ان يقول ح ان البعض الخارج من ذلك لو كان
مغايرا لما اخترته في الضرورية والنظرية فثبت المدعى وان كان هو ايضا كذلك لزم ما ذكرنا
من لزوم ان لا يكون شيء منها متعقلا على الوجه الذي ذكر على تقدير الضرورية ومن لزوم الدور
او التسلسل على تقدير نظريته وانما حملنا كلامه عليه ليكون مغايرا للجواب الحق ويصح ان
يجاب عنه بالجواب المذكور لكن انت خبير بركاكة هذا   واعترض ايضا بانه على تقدير
ان يكون الكل كسبيا يكون القضايا المذكورة في ابطال هذا القسم كسبية آه هذه الشبهة
يمكن ان تجعل مناقضة وهي منع مقدمة معينة من مقدمات الدليل او منع كل منها وتوجيه
المنع ههنا بان هذه القضايا على تقدير نظرية الكل كسبية فيمكن تطرق المنع فهو ان منع بداهة
مقدمة منها فلا يكاد يتوجه لانه منع لما لم يدعه الخصم وان منع صدقها او معلومية صدقها
فان منع الصدق او معلوميته في نفس الامر فلا يمكن للمعلل التفصي بل الحاصه لازم
لانه لم يبين بعد مقدمة معلومة لم تتوقف على نظر وان منع صدقها او معلوميته على التقدير
فيجاب بالجواب المذكور اولا وان تجعل نقضا وهو منع مقدمة لا بعينها من مقدمات الدليل
وهو ان يقال البين دليلكم صحيحا بجميع مقدماته لاستلزامه محالا او تخلف المدلول عنه في صورة كذا

ولا يبعد

ولا يبعد ان يبين ذلك بالدليل فيصير ح مستدلا والمعلل سائلا فله ان يمنع اي
مقدمة من مقدمات دليله مما يقبل المنع وتوجيه النقض ههنا من قبيل الاول وهو استلزام
دليله محالا بيانه انه لو صح دليلكم بجميع مقدماته يلزم الدور او التسلسل لان القضايا المذكورة
فيه نظرية على هذا التقدير فيستند كل منها الى غيرها فيلزم الدور او التسلسل فيجاب بمنع
لزوم الدور او التسلسل فان احتياج النظر على التقدير الى النظر ممنوع او يقال ان هذه
القضايا مكتسبة على التقدير فيتوقف الاحتجاج بها على ان لا تكون كسبية لانها على تقدير
كسبيتها عنه يلزم الدور او التسلسل فيجاب بمنع توقف الاحتجاج بها على عدم كسبيتها
عنه لان الاحتجاج لا يتوقف الا على صدقها ومعلومية صدقها في نفس الامر وهي لا تنافي
كسبيتها عنه وقولك انها على تقدير كسبيتها عنه يلزم الدور او التسلسل ممنوع لان الكسبي
على التقدير لا يحتاج الى الكسب المحتاج اليه الكسبي في نفس الامر وهذا هو الجواب المذكور
في الشرح ثانيا   لاستلزامه خلاف ما في نفس الامر وهو عدم معلومية هذه القضايا
واذا كان اللازم الذي هو عدم معلوميتها منتفيا يلزم انتفاء الملزوم وهو كسبية الجميع
قلنا لا نسلم انه يلزم خلاف ما في نفس الامر يمكن دفع هذا المنع بان المعلومية
متحققا في الواقع بلا مانع منها والا لم تكن معلومة فيه اذ ثبت واقعه على جميع التقادير التي
لم يكن مانعا منها لوجود مقتضيها مع ارتفاع المانع عنها وعلى كل تقدير فرضت انها لم تكن معلومة
عليه مانع منها فيكون عدم معلوميتها لازما لهذا التقدير   اجيب بان هذه القضايا
معلومة آه لما زيف الجواب وزعم عدم تمامه اجاب بهذا الجواب وقد علمت انه تمام
لما ذكرنا   ويمكن دفع الاعتراض بوجه آخر ظاهر هذا الكلام مشعر بان هذا دفع لما دفع
بالجواب الاول وليس كذلك بل الاول جواب عن المناقضة وهذا عن النقض والعبارة المشهورة
في تقرير الشبهة المذكورة صالح لان تحمل على كل منها ففي الحقيقة ليست شبهة واحدة بل
اثنتين لهما منشأ واحد هو تقدير نظرية الكل فجعلهما كانها شبهة واحدة واجاب عنهما

بحوا بين كل من الاحتمالين لا على كونها غير مكتسبة على التقدير فان قيل لو كانت مكتسبة على التقدير
يلزم الدور او التسلسل لاستناد كل الى آخر علية قلنا لا نسلم احتياجه الى سبب ج
انما يكون كذلك لو كانت كسبية في نفس الامر فلزومها مسلم وامتناعها ممنوع
لنا ان نبين امتناعهما بان التصورات والتصديقات لو كانت باسرها نظرية امتنع
حصول كل واحد منها لان النظري لا يمكن حصولها الا بالنظر ولا يحصل واحد منها في تلك
السلسلة لان يجعل مبدأ النظر ما لم يعلم ومعلومية الجميع متوقفة على النظر فلا يمكن حصول النظر
ولا يمكن حصول نظر فحصول العلم المطلوب يتوقف على حصول ما لا نهاية له من امور يمتنع
حصول كل منها فحصوله ح ظاهر الاستحالة وهذا الذي ذكرنا هو بعينه ما ذكر في اثبات الواجب
وقد تلقوا ذلك بالقبول فلا بد ان يتلقى ذلك ايضا وانت خبير بعدم توقفه على حدوث
النفس بل يتم على تقدير قدمها ايضا فهو الاولى في الجواب وان اريد ثم به احاطة
الذهن بما لا يتناهى دفعة واحدة آه لا يقال هذا ترديد غير حاصر لان لها ثالثا وهو الاحاطة
بها في زمان متناه بغير الدفعي فيجوز ذلك لانا نقول لا نفع في اختياره لانه والشق الثاني
مشتركان في كون لزومهما في حيز المنع فاحالته على المقايسة على الشق الثاني او يقال اراد
بالدفعي مقابل ان التناهي مطلقا مجازا بقرينة المقابلة بغير المتناهي كان الزمان المتناهي وان كان منحصرا في
النسبة الى غير المتناهي لكنه دفعي بالنسبة الى المتناهي نعم لو قال بدل قوله دفعة واحدة في زمان
متناه لا يحتاج الى الاعتذار بهذا قيل فيه بحث لانه في الدفعي بمعنى الآن خارجا فنقول
القسم الثالث وان كان متصورا عقلا لكنه ممتنع بناء على ان ما يتوقف عليه الشيء
اذا كان وجوديا خارجا عنه فيكون منحصرا في الفاعل والشرط والمعد والاول لان
يجب مجامعتها مع الموقوف والمعدات امتنع اجتماعها مطلقا فالموقوف عليه
للوجود الخارجي اذا كان غير متناه بحصر فيما يجب حصوله مع الموقوف وفيما يكون
حصوله في ازمنة غير متناهية فلذلك لا يعتبر القسم الثالث لا يقال نبين امتناع

احاطة

احاطة الذهن بما لا يتناهى بطريق آخر فان قيل انه لم يبين ذلك اصلا فكيف يقول نبينه
بطريق آخر قلت ادعى المصنف استحالة التسلسل الذي يلزم من تقدير كسبية الكل
بدليل يستدل به عليه مطلقا في اي مادة كانت وحاصل الاعتراض الذي ذكر ههنا ان
استحالة التسلسل في الامور المتعاقبة ممنوعة والدليل الذي ذكره الحكماء لا يشمله فيجاب
بانا نبين استحالته بطريق آخر اي غير الطريق الذي يبين به مطلقا والاعتراض الوارد ثم
لا يرد ههنا معدات لا صحة القول بانها معدات قول مجازي فانها في المعدات التي
هي الحركات الفكرية الواقعة ههنا ولهذا قال لا يجب بقاء الاسباب المعدة مع المسبب
ولم يمتنع اجتماعها معه مع ان المعد كذلك ولانه لا يحتاج في الجواب الا الى نفي ما ادعى الخصم
فان الخصم يدعي اللزوم فالجواب هو منع اللزوم واما بيان امتناع الاجتماع فهو نفي الاخص
مما يقول الخصم وذلك غير محتاج اليه وانما قلنا ان المعدات يمتنع اجتماعها مع ما هو معد له لان
المعد هو الذي يوجب الاستعداد للشيء والاستعداد للشيء ما يكون الشيء معه بالقوة القريبة او البعيدة
والعلوم التي هي مبادي النظريات قد تجتمع مع ما هو مباد له فلا تكون معدات حقيقة
يتوقف البيان على بطلان التناسخ وحدوث النفس الانسب تقديم حدوث النفس على بطلان التناسخ
لان الاحتياج ههنا الى بطلان التناسخ لتوقف بيان حدوث النفس عليه بيان ذلك على ما قال
ارسطو ومن تبعه ان النفس لو كانت قديمة فاما ان تكون قبل التعلق بالبدن متعددة متمايزة
او لا فان كانت متمايزة بذواتها فكل نفس نوع منحصر في فرد لان تمايز المتماثلات انما هو
بالعوارض والقوابل والظاهر بطلانه وان كانت متمايزة لا بذواتها كانت بالقوابل وما يكتنفه
وهو البدن فتكون قبل هذا البدن متعلقة ببدن آخر فيلزم التناسخ وهو باطل والا لزم تذكرها
لاحوالها في البدن الآخر وان لم تكن متمايزة فعند تعلقها بالبدن ان بقيت كما كانت كانت
نفس زيد بعينها نفس عمرو فيلزم اشتراكهما في صفات النفس من العلم والقدرة واللذة
والالم وهو ظاهر البطلان وان لم تبق كما كانت لزم التجزي والانقسام ولا يتصور ذلك الا

فيما له حجم ومقدار واما في المجردات والنفس مجردة لا مادية على ما بين في موضعه وايضا فقد ذكر
تلك الهوية القديمة الواحدة وصدقت هويتان اخريان ويلزم المطلوب لما ذكر
ان البديهي هو الذي لا يحتاج الى نظر وفكر احتاج الى تعريف النظر قال السيد الشريف قدس سره
ظاهر عبارته يوهم ان الباعث الى تعريف النظر انما هو بيان البديهي دون الكسبي مع ان
الباعث انما هو تعريف كليهما والذي حمله على تلك العبارة ما في شرح المطالع من تعريف النظر
بعد حد البديهي فظن الشارح رحمه الله انه جعل ذلك لاقتضاء البديهي تعريفه
دون الكسبي وليس كذلك بل لما عرف البديهي واخذ في تعريفه النظر ناسب ان يعقبه
تعريف النظر وبيان حقيقته بخلاف المصنف مصنف الطوالع فانه عرف البديهي والكسبي ثم عقبهما
عرف النظر والاولى ان يقال في الشرح لما ذكر ان البديهي والكسبي كذا احتاج اه
الى هذا الكلام قوله ما في شرح المطالع الظاهر ان لفظ شرح وقع سهوا من طغيان القلم
انما المقصود ما في المطالع لان فيه كذلك دون الشرح المشهور للعلامة الرازي
المتبادر من اطلاقه او يقال المراد ان الشارح لما توهم ذلك من عبارة المطالع
قال في شرحه مثل ما ذكر ههنا فذكر ههنا كذلك لاستقراره في خياله وهذا اقرب
قوله فظن الشارح اه فيه بحث لاحتمال ان يكون الحامل له على هذه العبارة ان المصنف لما قدم
تعريف البديهي على تعريف النظر واخذ عدم الاحتياج الى النظر في تعريف البديهي احتاج ذلك
الى تعريف النظر بخلاف الكسبي فانه يمكن تعريفه بما ليس ببديهي لا لانهما متقابلان وح
الاحتياج الى النظر انما هو بواسطة احتياج البديهي اليه ولو قدم تعريف الكسبي ينعكس الامر فلذلك
قال الشارح بان سبب الاحتياج الى تعريف النظر اخذ النظر في تعريف البديهي دون تعريفهما نعم
اذا اخذ النظر في تعريفهما ولم يلاحظ ما ذكرنا يكون سبب الاحتياج الى تعريفه هو الاخذ فيهما
كليهما ومع ذلك لا باس في الاكتفاء بذكر سبب واحد لشيء اذا كان له اسباب كثيرة
ولا يلزم من عدم ذكر الباقية عدم سببيته ولا القول بعدم السببية وكيف يظن

الشارح

اي الباعث الى تعريف النظر والاحتياج الى تعريفه

وتقدير الكلام ان البديهي كذا والكسبي كذا

اي في شرح المطالع

اي الشارح الاصفهاني قال في شرح المطالع مثل ما ذكر في شرح الطوالع فقوله ههنا اي في الموضعين اشارة الى شرح الطوالع

23

الشارح مثل ذلك بالقوة التي انها مقدم الدودة التي في البطن الاوسط من الدماغ
اطلق الآلة على محل الشيء مجازا والتشبيه بها في استعارة اسمها لها قال السيد الشريف قدس سره
في شرح المواقف الدماغ منقسم الى بطون ثلثة اعظمها الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ
فيما بينهما مزرد على شكل الدودة وقال محل المتخيلة هو الدودة التي هي حاصلة في وسط الدماغ الموضوعة
بين البطنين لما تأخذ من هذه المحسوسات في احد جانبيها ومن هذه المعاني الجزئية في الجانب الآخر
فيتصرف بالتركيب والتفصيل فيما في البطنين من الصور والمعاني والمشهور في الكتب المعول عليها
ان المتخيلة في مقدم الدودة والوهمية في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الآخر وبحث آخرها
شيء وهذه الحركة واقعة في مقولة الكيف وهي الانتقال من كيف الى كيف آخر من نوعها
على سبيل التدريج بان يكون حاله في كل آن يفرض في الآن بخلاف حاله في آنين محيطين به وفي كون
تلك الانتقالات الواقعة بين تلك المعلومات حركة حقيقية بحث لان النفس في زمان ملاحظتها
المعلوم لم تكن متحركة في تلك الكيفية واذا انتقلت الى ملاحظة معلوم آخر لا بد ان يكون انتقالها
اليه دفعيا لا تدريجيا فلا يكون حركة وانما قلنا ان ذلك الانتقال ليس تدريجيا لانه لو كان
تدريجيا يكون هناك كيفيات غير متناهية يكون الحركة فيها وكذا الكلام فيما بين تلك الكيفيات مع ان
المفروض هو الانتقال من معلوم الى معلوم لا يكون بينهما معلوم فلا حركة فيما بينهما لعدم ما فيه الحركة
ويكون للنفس فيما بين المبدأ والمنتهى انتقالات دفعية وسكنات فيما بينها وهذه ليست
بحركة حقيقية فلو قلت المراد انها حركة مجازا فلا نزاع فيه لكن الظاهر من كلامهم انها حركة في
الكيف حقيقة ويرجع منها الى المطلوب لم يرد بالترتيب ههنا الترتيب بالفعل بل المراد انه عرف
المرتبة اللائقة لكل منها فرجع منها فرتبها بالفعل في اثناء رجوعها وكان المصنف نظر
الى تغايرهما الحج بينهما اولا بد في تحصيل النظري من كليهما اعني الحركة والملاحظة وان كان
الحركة مستلزمة للملاحظة واما جعل التعريف المذكور للنظر تعريفا للفكر فهو بالنظر الى الترادف
من غير ان يضم اليها الرجوع منها اليه اي الرجوع منها اليه لا يكون ماخوذا في مفهومه

وان كان المقصود من هذه الحركة ذلك وما كان العلوم المكتسبة متوقفة على الفكر بالمعنى الثاني
والترتيب على الوجه الخاص لازم بيّن له رسمه المصنف به فيه بحث لان الترتيب المذكور
لازم له في الوجود غير محمول عليه ليتمكن تعريفه به وكذا الكلام في قوله ليكون التعريف مختصا بالفكر
بالمعنى الثاني ويمكن ان يجاب عنه بان مراده انه يمكن ان يؤخذ ما يحمل عليه ويعرف به مثل
ان يقال ذو ترتيب كذا كيف وقد صرح بانه تعريف بالعلل الاربع وصرح بان التعريف بالعلل
انما هو باعتبار ان نحو محمولاتها لا انها جاءتيه لا تصلح للتعريف اذ لا بد ان يكون المعرف محمولا على المعرف
لا يقال لم لم يجعل الترتيب بالمعنى المصدري اللغوي اي جعل شئ شئ على الوجه اللائق لتكون
حاصله ههنا ضم بعض المعلومات الى البعض على الوجه اللائق اي ملاحظتها كذلك ويكون حركة
النفس التي هي الفكر لانا نقول هذه الحركة الثانية معنى لا يسمى فكرا هذا ولكن قيل الحق انه معنى
للفكر اصطلح عليه المتأخرون فاطلقوا لفظ الفكر عليه وعرفوه بناء على العلوم الكسبية تترتب عليه
وجودا وعدما قال السيد الشريف في حاشية شرح المطالع الاتفاق واقع على ان الفكر فعل
صادر عن النفس لاستحصال المجهولات من المعلومات ولا شك انه كما يكون نفس الحركتين واسطة
في حصول المطلوب كذلك الترتيب الذي هو لازم لثانيتهما فذهب المحققون الى ان الفعل المتوسط
هو مجموع الانتقالين اذ به يتوصل من المعلوم الى المجهول توصلا اختياريا صناعيا وفيه خلل تام وهو
الفكر والمتأخرون الى انه الترتيب المذكور كما ذكرنا فالنزاع انما هو في اطلاق لفظ الفكر بحسب المعنى
هذا حاصل كلامه وفيه اشكال وهو ان الترتيب اللازم لثانية الحركتين هو الحاصل بالمصدر وهو
المعنى القائم بالمرتب لا المعنى المصدري القائم بالفاعل المرتب والحاصل بالمصدر ليس فعلا
حقيقة بل هو اثر الفعل والحركتان فعلان حقيقة فاذا اريد بالفعل حقيقة يشكل بالترتيب
وان اريد مجازا يشكل بالحركتين اللهم الا ان يحمل على عموم المجاز وايضا يحتمل ان يكون مراد
المتأخرين بالترتيب المذكور هو نفس الانتقال الثاني اذ هو فعل اختياري للنفس بحسب الظاهر وكذلك
فلا يكون لازما لكلها بل نفسه في الرتبة العقلية اي يمكن من العقل ان يشير الى كل منها

اين

مطلب

24

اين هو عن صاحبه سواء كان مع ذلك مخصوصا ايضا اولا فهو اخص من التأليف مطلقا
اذ لم يعتبر فيه هذه النسبة بحسب المفهوم لان العقل اذا لاحظ المطلق يجوز تحققه بدون المقيد من
غير عكس واما بحسب الصدق فقيل هما متساويان اذ لا يمكن تأليف من الاشياء لا يمكن للعقل
ان يشير الى كل منها اين هو عن صاحبه فيكون ترتيبا ايضا لتحقق النسبة بالتقدم والتأخر فيه ايضا
وقيل هو اعم بحسب الصدق ايضا لامكان التأليف من اشياء لا يمكن للعقل الاشارة الى كل
منها اين هو عن صاحبه كما اذا لاحظ مفهومات اعتبارية دفعة على هيئة وحدانية على وجه
يؤدي هذا ظاهر في كون التعريف مختصا بالنظر الصحيح بحسب الصورة لا مطلق النظر المنقسم الى الصحيح
والفاسد لا يقال لم لا يجوز ان يحمل قوله على وجه يؤدي على ما يؤدي في الجملة لا ان يكون بحيث يلزمه
التأدي لانا نقول كيف يصدق على الترتيب الذي في النظر الفاسد بحسب الصورة انه متأدي في الجملة
اذ لا تأدي فيه اصلا واذا اختص التعريف بالنظر الصحيح بحسب الصورة لم يكن مناسبا لما بعده من
بيان احكام النظر الصحيح والفاسد وانما قلنا انه ظاهر لجواز ان يصرف عن ظاهره ويحمل قوله على
وجه يؤدي على ان الغرض منه ذلك فيتناول مطلق النظر اما عمومه للنظر الصحيح والفاسد من حيث
الصورة فلما ذكرنا واما تناوله للنظر الصحيح والفاسد من حيث المادة فلعموم العلم المأخوذ فيه بحيث
يتناول اليقين والظن والجهل ترتيب امور معلومة خاصة مأخوذة آه ظاهره يشعر بان الترتيب
خاصة معلومة على الفكر بالمعنى المذكور مأخوذة من تلك العلل لكنه لا يحمل عليه الا بما ذكرنا واحدة
منها وهي المادة المراد بالمادة والصورة ما يكونان بمنزلتهما على سبيل التشبيه والمجاز لانهما من خواص الاجسام
فانه لما كان الفكر يحصل مع تلك الامور بالقوة ويحصل مع الترتيب بالفعل كانا بمنزلتهما واما القوة
العاقلة فهي فاعل الترتيب حقيقة وكذا التأدي المذكور غاية للترتيب حقيقة والاخريان بالالتزام
اي العلة الصورية والعلة الفاعلية مذكورة بالالتزام اما الفاعلية فظاهرة واما الصورية فلان المدلول
المطابقي للترتيب هو المعنى المصدري واما اطلاقه على الحاصل بالمصدر فمجاز وما هو بمنزلة الصورة
للفكر هو الهيئة الحاصلة لتلك الامور باعتبار تقدم بعض وتأخر بعض آخر لكنه يستلزمه

يناسب الوضع الطبع دليل له لا انه الدليل المذكور   والقول الشارح بالنسبة الى الحجة كذلك اي متقدم عليه
بالطبع وهذه العادة لما ذكرنا تعليلا لتقديم المص القول الشارح على الحجة لبيّنه بالدليل اعني قوله لان
القول الشارح من قبيل التصور والاحتياج الى اعادته لوقوع الفصل لبيان التقدم الطبيعي
لان القول الشارح من قبيل التصور اي افراد القول الشارح من المعرفات الخاصة للاشياء من قبيل التصور
اي العلم بها تصور وافراد الحجة من الدلائل الخاصة المورّدة على الاشياء من قبيل التصديق اي العلم بها تصديق
والتصور متقدم على التصديق في الجملة واذا كان كذلك ناسب ان يجعل المباحث المتعلقة بالقول الشارح
~~مقدما على المباحث المتعلقة بالقول الشارح~~ مقدما على المباحث المتعلقة بالحجة لان المباحث الاولى متقدمة
بالطبع على المباحث الثانية لان كليهما من قبيل التصديقات وقد يقال المباحث الثانية متوقفة على المباحث
الاولى لاحتياجها في مباديها التصورية الى مباحث القول الشارح اعني في حدود موضوعات المسائل
ومحمولاتها اما الحدود المذكورة في اثناء مباحث القول الشارح فانما تذكر هناك للاضطرار باخذها
المتعلم بحسب الظن من العلم فان عورض ذلك بان مباحث القول الشارح لما كانت مسائل مطلوبة
بالبرهان كانت متوقفة على مباحث الحجة ويقال في الاستدلال على مباحث الحجة قيل في التعريفات
المذكورة في القول الشارح اجيب بان الدلائل المذكورة فيها مما يحكم العقل بصحتها لوقوعها على
الهيئات المنتجة للشكل الاول والقياسات الاستثنائية فلا احتياج في الاستدلال بها على تلك
المباحث الى مباحث الحجة بخلاف الحدود المذكورة   ضرورة امتناع الحكم على المجهول مطلقا هو
هذا مناسب لمذهب الحكماء واما على مذهب من قال بتركب التصديق فالاظهر ان يقال التقدم بالجزء
على الكل بالطبع   المبحث الاول في شرائط المعرف انما عنونه المبحث الاول بشرائط المعرف فقط
مع انه ذكر فيه تعريفه وما يوجب توضيحه ايضا لان التعريف من المبادي وبيان الشرائط من المسائل
والمقصود من وضع الفصل بيان المسائل فعنونه المصنف بالمقصود الاصلي   لكن على هذا التوجيه
يلزم ان يكون المحدود آه قد يقال المراد ما يكون معرفته بطريق النظر مستلزما لمعرفته فلا يرد عليه
قال السيد الشريف قدس سره في حاشية شرح الشمسية ما يكون تصوره بطريق النظر موصلا

الى تصو

25

الى تصور الشيء او امتيازه وهذا التقييد يفهم باعتباره مما تقدم من ان الموصل الى التصور يسمى قولا شارحا
وكيف لا يكون معتبرا والمقصود من الفن بيان طرق اكتساب التصورات والتصديقات ومع التقييد
لا نقض بان تصور المعرف يستلزم تصور معرفه فينتقض حد المعرف به ولا بان تصور الماهيات
يستلزم تصور لوازمها البينة المعتبرة في دلالة الالتزام اذ ليس شيء من هذين الاستلزامين بطريق
النظر والاكتساب هذا كلامه وقال العلامة الرازي في شرح المطالع مثل ذلك وما قيل ان
هذا الدليل لا ان يخص المعرفة بكونه المصنف استعملها بالتصور سابقا بمعنى العلم اي في قوله لان
النظري انما يكتسب من معارف اخرى مدفوع بان استعمال المعرفة في التصور شائع والمقام
يساعده فلا يضر استعمالها بمعنى العلم في موضع اخر   اللهم الا ان يراد بالاستلزام الاستلزام
السبب لسببه اى علية ما سيورده على ما صرح بهذا من عدم الاطراد او عند من لا يجوز التعريف
بالمفرد ويمكن ان يدفع هذا ايضا بتخصيص المعرفة التي هي سبب لمعرفة الشيء بما يكون بطريق
النظر بمعونة المقام   لا العكس اي استلزام المسبب السبب الا والاولى ان يقال لا الاعم
لان الوهم لا يذهب اليه بل الظاهر ان يحمل على الاعم فالمناسب نفي العموم وكذا الحكم في قوله
لا العكس اعني انه لا يجب بتناول العكس فقط لان الاستلزام اعم منها فنفي الاعم اولى
فانه يصدق على الملازمة للازمة البينة البسيطة قيدها بالبسيطة لان اللازمة البينة يحصل الاستلزام
في العلم بها ايضا من جانب الخاصة ولم يرد بها المعنى المشهور اي الذي يلزم من تصور الملزوم تصوره
وبالبسيطة لان الاشكال فيها دون المركبة ووجه التقييد بقوله التي يكون معرفتها آه ظاهر
فان قيل هذا مفرع على التقييد بالبينة قلت هو ليس ببعيد الا انا خصصنا اللازم بذلك لان
ذكر الاول لما لم يكن كافيا ذكر الثاني كما في عالم الجزء   والمقصود بوجه مدخل في تصور مطلق
قال السيد الشريف هذا الكلام يقتضي اعتبار العرض في الحد التام فيما اذا تصور المطلوب باعتبار عرضي
ثم حصل ذاتياته باسرها وعرف بها فان ذلك التصور له مدخل في تصور المطلوب بل هو جزء من معرفة
الذي هو الحد التام والظاهر ان التصور السابق على الطلب له مدخل في الطلب في المطلوب باوله

[illegible]

وليس جزءاً لذلك لا اعتبار ربما يطلب به معرّفاً كان او دليلاً ولا يعتبر فيهما ترتيب بينه وبين غيره
انتهى كلامه قوله هذا الكلام يقتضي اعتبار العرضي في الحد التام آه يمكن دفعه بمنع كون ذلك
التعريف حداً تاماً بل هو رسم ام كل من الحد التام فان قيل يلزم على هذا ان يكون حداً ناقصاً
لما ذكر بعده من ان المميز اذا كان داخلا في المركب من الداخل والخارج يكون حداً ناقصاً قلنا
هو هناك بصدد تقرير كلام الغير ولا يلزم منه ان يكون ذلك مذهبه وقوله الظاهر
ان التصور السابق آه لا ينبغي ان يتوهم منه انه رد لكلام الشارح بناء على انه ادعى ان
ذلك التصور مدخلا بالذات في تصور المطلوب وليس كذلك وانما قلنا انه لا يتوجه اليه لان
كلام الشارح لا يدل على انه كذلك في جميع التصور بل فيما وجد بعد الطلب يفيد المطلوب
مع ذلك الوجه السابق وليس مراده انه لا مدخل له بالذات في تصور المطلوب في شيء من الصور
ليرد عليه المنع مستنداً بانه ربما وجد في اثناء الطلب فهو حاصل لان يطلب الطالب به
فاعرض عن الاول ويطلب به الى ان يحصل المطلوب وبانه قد يكون ذلك الوجه السابق
على الطلب في اثنائه ويطلب بكنهه فاذا وجد جميع اجزائه لا بد من ضمه الى الباقية ليكون الحد تاما
قوله هذا الكلام آه رد لما ذكراه فيكون تحقيقا للكلام قوله ولا يعتبر فيهما آه الضمير فيه
راجع الى المعرف والدليل وهو عطف تفسيري لقوله وليس جزءا آه اذ هو المعني بالجزئية
فدعوى الاستدراك مدفوعة   لو احتاج المعرف الى معرف لاحتاج معرف المعرف
الى معرف ويتسلسل قال السيد رحمه الله تعالى اي لو احتاج مفهوم المعرف الى معرف لاحتاج مفهوم
معرف المعرف الى معرف لانه جزؤه انتهى كلامه اراد بمفهوم معرف المعرف ذاته
ملحوظا بوصف المعرفية للمعرف المطلق كما يدل كلامه في الحاشية الاخرى سيذكر فليس معنى
كلام السائل انه لو كان مفهوم المعرف مطلقا محتاجا الى معرف يتوقف على معرفة مفهوم معرف له
مع معرفة وصف كونه معرفا له وحينئذ يحتاج معرفة ايضا الى معرف كذلك ويتسلسل لان الجواب
المذكور لا يكون جوابا له بل جوابه حينئذ منع توقفه على معرفة مفهوم هو معرف له مع وصف

في جميع الصور

كونه

كونه معرفا له بل لا يتوقف الا على معرفته وذلك لموصوف في الواقع بكونه معرفا له اما توقفه على
معرفة كونه موصوفا به فلا ولا يكون تسلسلا محالا الا ان يمكن دفعه بل معناه انه لو كان
مفهوم المعرف مطلقا محتاجا الى معرف لاحتاج معرف المعرف في وصف كونه معرفا للمعرف
الى معرف وهكذا الى غير النهاية فاذا عرفت مفهوم المعرف بقول يفيد تصوره تصور الشيء فاذا اريد
ان يعرف معرف المعرف يقال هذا قول يفيد تصوره تصور المعرف ثم اذا عرف معرف معرف المعرف
يقال قول يفيد تصوره تصور معرف المعرف ثم اذا عرف هذا المعرف يقال قول يفيد تصوره
تصور معرف معرف المعرف وهكذا الى غير النهاية   ويمتاز عن سائر المعرفات باضافته
الى المعرف مطلقا قال السيد الشريف لا يقال فيه اضافة الشيء الى نفسه لانا نقول اعتبر
مفهوم المعرف من حيث هو صفة لشيء مخصوص واله للملاحظة واضيف الى مفهوم المعرف
من حيث هو ملحوظ بالذات ومطلق فالمضاف بالحقيقة هو ذلك الشيء المخصوص والمضاف اليه
هو مفهوم المعرف فمفهوم معرف المعرف يتوقف على مفهوم المعرف على وجهين وعلى الاضافة
هذا كلامه قوله فمفهوم معرف المعرف آه اي قول يفيد آه ملحوظا بوصف المعرفية للمعرف يتوقف
على مفهوم المعرف مطلقا على وجهين احدهما ان المعرف مطلقا لما كان آلة للملاحظة ملحوظ تبعا
وثانيهما انه لما كان مضافا اليه وقيدا له ملحوظا بالذات   اجيب عن الاول آه قال السيد الشريف
الى حاصل ان مفهوم معرف المعرف مركب من جزئين احدهما مفهوم المعرف وثانيهما اضافته الى
مطلق المعرف فاذا عرفنا المعرف بقولنا هو قول آه عرفنا مفهوم المعرف وعرفنا ايضا مفهوم
قولنا قول آه وجميعا اضافة تعرف بمعرفتهما فيكون مفهوم معرف المعرف معلوما بجزئيه معا فلا يحتاج
الى معرف آخر وفيه نظر لان معرفة المتضايفين من حيث الذات لا يستلزم معرفة الاضافة
بل نقول لا يلزم من معرفة مفهوم المعرف معرفة مفهوم معرفه من حيث هو معرف ولو سلم
لكن لا يلزم من كون جزئيه معلومين كون المجموع غير محتاج الى المعرف وقد اشار الشارح
اليها انتهى كلامه قوله بل نقول ليس لا نظر به وتدارك الغلط بل هو شروع في كلام مغاير للاول

من حيث انه المعتبر في الاول على سبيل الاجمال بخلاف الثاني فان فيه تفصيلا لهما وقوله ولو سلم
اى استلزام معرفة مفهوم المعرف لمعرفة مفهوم معرفه من حيث هو معرف وقوله لا يلزم من كون
جزئيه معلومين اى على اى وجه كان كون المجموع غير محتاج الى معرف انما يلزم ذلك اذا كان
الجزآن معلومين بالفعل بخلاف ما اذا كان كلاهما بالقوة معلوما او واحدهما فقط كما فى ما نحن فيه
فانه بعد تسليم الاستلزام المذكور يكون احدهما معلوما بالفعل والآخر بالقوة وقوله اشار الشارح
اليهما اى الى هذين المنعين المذكورين بقوله بل نقول آه وجه الاشارة فى كلامه آنه قيد
معلومية الجزئين بكونه بالقوة لكن ليس فى كلام الشارح تسليم المنع الاول بخلاف الى شبهة
معرف بالجزئين اى لا يعلم الا بعد ان يعلم جزآه وليسا معلومين بالفعل بل بالقوة
قد يعتبر مفهوم معرف المعرف من حيث انه معرف فان مفهوم المعرف له حيثيات متعددة
من كونه امرا اعتباريا وحقيقيا ومن كونه عرضا وغير عرض الى غير ذلك فيعتبر من حيث يعرف
المعرف به لا بما لا دخل له فى التعريف وليس المراد انه يعتبر ذلك المفهوم فى قول يفيد آه مع
وصف المعرفية فيجعل معرفا للمعرف بمعنى ان لمعرفة الوصف المذكور دخلا فى تعريفه اياه
لانه ممنوع والا لزم التسلسل المحال قال السيد الشريف توضيحه ان يقال ان قولنا قول
يفيد تصوره نفس الشيء له مفهوم وله صفة هى كونه معرف المعرف فاذا اردنا تعريف المعرف
احتجنا الى ملاحظة هذا المفهوم وكونه صالحا لان يكون معرفا للمعرف وهذا المفهوم اما بديهى
او كسبيا ينتهى الى البديهى بحيث لا يكون هناك شيء اصلا واما الوصف فهو ملحوظ لا بالذات
ولا يمكن للعقل تعريفه بهذا الاعتبار نعم اذا لاحظه بالذات امكن تعريفه بمفهوم آخر هو معرف
لمعرف المعرف فهناك ايضا مفهوم وصفة عارضة له هى كونه معرفا لمعرف المعرف على قياس
ما سبق ولا يمكن للعقل اعتبار هذه الاوصاف بالذات دائما فينقطع التسلسل قطعا
انتهى كلامه قوله وكونه صالحا لان يكون معرفا للمعرف اراد به ما ذكرنا فى توجيه كلام
الشارح لا ما يتوهم من ظاهره من انه لا بد من ملاحظة وصف كونه معرفا للمعرف

مع ملاحظة

مع ملاحظة هذا المفهوم لما ذكرنا من انه ممنوع ومن انه يلزم التسلسل المحال واما قوله واما
الوصف فهو ملحوظ لا بالذات ليس المراد به انه ملحوظ به فى الجملة ولو تبعا لانتفائه بل المراد انه
متصف به فى العقل وباعتبار ذاته مس والمعرف آه صريح فيما ذكرنا من ان مفهوم
قولنا قول يفيد آه باعتبار ذاته معرف لا دخل للوصف فيه وباعتبار عارض آه
قال السيد الشريف فان مفهوم قولنا قول يفيد آه من حيث هو مس والمفهوم المعرف
واذا اعتبر معه كونه معرفا للمعرف صار اخص منه لانه مقيد والمعرف مطلق والتحقيق ان
ذات هذا المفهوم مس والمفهوم المعرف ووصفه اعنى مفهوم معرف المعرف اخص منه
ولا استحالة فى ذلك انتهى كلامه يجب ان يكون اجلى منه قال السيد الشريف اى
بالنسبة الى السامع وانما قلنا هذا لان الشيء قد يكون اجلى بالنسبة الى قوم بحسب علمهم
وصنعتهم ولا يكون كذلك بالنسبة الى الآخرين كقولهم فى تعريف الجسم انه جوهر مركب من
الهيولى والصورة فان المعرف اجلى عند الحكيم واخفى عند غيره هذا كلامه والاحتراز
عن كون خلل هو فرع وجوب كونه اجلى انما هو بالنسبة الى السامع اما من عرف الشيء
لنفسه فلا يحصل له معرفة الشيء الا من حده او رسمه حقيقة ولا حاصل لان يقال له
انت لا تحصل الشيء من نفسه او خفي الى غير ذلك اذ لا يمكن له ذلك حتى توجه اليه الاحتراز
عنه ولو امكن له ذلك فلم يحترز عنه اى يكون ما جعل معرفا بحاله اذ اعلم علم المعرف واذا
جهل جهل المعرف لما كان وجوب كون المعرف سابقا على المعرف مستلزما لكونه اجلى فرع
عليه وجوب الاحتراز عن التعريف بالمساوى فى الجلاء والخفاء وبالاخفى ولا شك ان ما
لا يكون اجلى من الشيء فهو مساو له فى الجلاء والخفاء سواء كان بينهما ارتباط وعلاقة
بحيث يستلزم العلم بالآخر والجهل الجهل كالمتضايفين المذكورين فى المتن ام لا بل يكون بحيث
يمكن العلم باحدهما مع الجهل بالآخر لكن ليس احدهما اوضح واظهر عند العقل بل كل منهما بحيث
اذا توجه العقل الى معرفته لا يكون معرفته للعقل ايسر واسهل من معرفة الآخر واما اخفى

منه كذلك كما ذكر في المتن مثال لكل منهما اذا فسر المثبت وبما ذكره يلزم خروج القسم الثاني
للمساوي وهو ما لا ارتباط بينهما مع انه المناسب لشموله اذ حمل كلامه على وجه يكون
التوجيه بالاحتراز عن البعض دون البعض مع انه ظاهر في الشمول غير مناسب
النار ركن شبيه بالنفس في البساطة والنورية او في انها توجب الخفة
للحار كما ان النفس توجب الخفة للحي ولذلك كان الميت اثقل من الحي لان المتعلم
يدركه اولا ثم ينتقل الى الاخص آه ان اراد انه قبل ان لا يذكرهما في التعريف عليهما كذلك
فانت تذكرهما كذلك ليتوفق استحضاره اياهما لمعرفته اياهما فذلك لو سلم لا يقتضي الا
الاولوية كما اشار اليه بعضهم فيتقدم الاعرف اولى وان اراد انه لا يمكن للمتعلم الا فهم
الاعم اولا ثم الاخص فهو ممنوع فلما لم يتم دليل كل واحدة واحدة من مقدمتي دليل
الوجوب قال الشارح فالحق ان العام ينبغي ان يتقدم فيهما على ان ما ذكره قبله غير حق
اما دليل المقدمة الثانية فلما ذكرنا واما دليل المقدمة الاولى فلما قال السيد الشريف رحمه الله تعالى
حيث قال هذا بحسب الوجود الخارجي مسلم واما بحسب الذهن فانما يتم اذا كان العام
ذاتيا للخاص ويكون الخاص معقولا بالكنه لا بوجه ما مباينا للخاص ثم نقول ما ذكره بقوله
والحق ان العام ينبغي آه ان اراد ان الحق في المسئلة ذلك اي دعوى الاولوية
كما يظهر فيه قوله ينبغي لا دعوى الوجوب كما ادعى بعضهم لما في الدليل من المنع ففيه بحث
اذ يلزم من رد الدليل نفي المدلول وان اراد ان الحق في الدليل ذلك وهو ايضا يدعي
الوجوب كما يدل عليه قوله فلا بد ان يتقدم آه ففيه ايضا بحث اذ ما ذكر من الدليل ايضا
في حيز المنع بل لا يدل الا على الاولوية والحق ان يحمل كلامه على ان الحق في الدليل
ما ذكر والمسئلة اولوية التقديم في الاول والاخر كما يدل عليه ينبغي المذكور في المتن
والدليل المذكور ثمه لا يفيد ذلك بخلاف ما ذكر ههنا ويحمل الوجوب المذكور ثمه والوجوب
المستفاد من قوله لا بد ههنا على الوجوب العرفي الذي هو الاولوية قيل ثم يجب

تقديم

28

تقديم الاعم في الحدود التامة آه يحتمل ان يراد به منع الدليل الاول كما اشرنا اليه وادعاء
الوجوب في الحدود التامة بالدليل الذي ذكر والاولوية في الناقص بدليل الخصم وعلى هذا يكون
خاصيا ويصير المعلل سائلا ويحتمل ان يكون المراد به بيان خلاف البعض في المسئلة المذكورة
في التفصيل اي الوجوب في البعض والاولوية في الباقي مع دليله على ذلك والغرض المذكور
على التقديرين معارضة لدليل مقدمة من مقدمتي دليل وجوب التقديم في الحد اما دليل وجوب
التقديم فهو ان التقديم جزء صوري للحد وكل ما هو جزء يجب ان يدعى اما الصغرى فدليلها ما
تقدم عليها وفرعها عليه وهو ان الجنس مبهم والفصل محصله واما دليل الكبرى فهو
قوله فاذا لم يتقدم آه فالمعارض هو دليل الصغرى وانما لم يحمل على المنع والسند
لئلا يكون الجواب منعا للسند والجواب المذكور ربما يقال منع الكبرى دليل المعارض التي
هي قضية شرطية لزومية لان حاصله ان التقديم ليس جزءا صوريا للجنس والفصل وهو
لم يكن جزءا لهما لم يكن جزءا للحد والجواب منع هذه الملازمة وجوابه المذكور بقوله لانا
بحيث يتغير الدليل لا دفع لما يتوجه على الدليل المذكور فيكون معارضة اخرى لما كان
ذلك الدليل معارضا له واني قلنا انه لا يثبت الملازمة الممنوعة لانه لا يدل على امتناع
ان يكون شيء جزءا الا يكون جزءا من جزئين اخرين له فان قيل تقرير الدليل بكذا التقديم ليس
جزءا صوريا للجنس والفصل الذين لا جزء للماهية غيرهما ومتى لم يكن جزءا لهما لم يكن جزءا
للماهية وحينئذ الجواب المذكور رفع منع الملازمة وتثبيتها قلت لا نعني بالتغير الا هذا
والوجود ههنا اي للماهية الموجودة باحد الوجودين واطلاق الجزء الصوري
على تقديم آه لما استدل على بطلان كون التقديم جزءا صوريا فهم منه تخطئة القوم في اطلاق
الجزء الصوري عليه دفع ذلك بانهم يجوزونه في ذلك ولا يلزم من وجوب تقديم الجنس على
الفصل كونه جزءا صوريا لجواز ان يكون شرطا بعد ما اجاب عن دليل كون التقديم جزءا
صوريا للحد على سبيل المعارضة اجاب عنه بجواب اخر على سبيل المناقضة بقوله لا يلزم آه

لكنه منع بما هو اخص منه في ذلك الدليل ليلزم منع ما فيه بالطريق الاولى وحاصله ان
تقديم الجنس على الفصل لكون الجنس مبهما والفصل محصلا له فرض ان ذلك يوجب
التقديم لا يستلزم كونه جزءا صوريا لجواز كونه على هذا التقدير شرطا فصلا اجماليا لوجوبه
واسند ذلك بسندين احدهما ما اشار اليه بقوله لجواز كونه شرطا والثاني قوله
كما ان وجوب تقديم الجنس على الفصل باعتبار الابهام اي استلزام الفصل
للجنس في نفس الامر بناء على ما قالوا من امتناع تركيب الماهية الحقيقية من امرين متساويين وفي الفصل
ايضا على ما قالوا بوجوب تقديم الجنس على الفصل لئلا يكون ذكر الجنس لغوا كما في عالم نحرير
فللجنس بهذا الاعتبار تقدم على الفصل يشبه التقدم الطبيعي وانما قلنا يشبه
لان الجنس ليس محتاجا اليه للفصل لكنه يشبه الجزء في كونه لازما له   باعتبار تحصيل
اي كون الفصل محصلا للجنس يوجب تقديم الفصل على الجنس فله بهذا الاعتبار
تقدم على الجنس يشبه تقدم العلة على المعلول وفيه اشارة الى مبالغة في رد كون
الفصل محصلا للجنس يوجب كونه جزءا لما يلزم منه وجوب تقديم الجنس على الفصل
وانما قلنا يشبه لان الفصل ليس علة له ليكون له تقدم عليه بالعلية بل علة لتحصله
وافراده وازالة ابهامه واعلم ان ما ذكر من ان تقديم كل منهما على الاخر واجب باعتبار
ليس المراد به انه واجب وجوبا تحقيقيا بحيث يمتنع خلافه لانه ظاهر الاستحالة
بل الوجوب المراد في هو المناسبة وحينئذ لا يخفى ما في هذا السند   وعن الالفاظ
المجازية قيل وجوب الاحتراز عنها انما هو على تقدير خفاء القرائن الدالة على
المراد لان السامع حينئذ يحملها على معانيها الحقيقية فيختل له فهم المراد لو
لم يفهمها اصلا وان فهمها لا وجه يجزم بان المتكلم يقصد المعاني الحقيقية بل يتردد
بينها وبين المعاني المجازية فلا يحصل المقصود واما اذا كانت مع القرائن الواضحة
الدالة على ما قصد بها فلا بأس وقيل ينبغي ان يجتنب عن الالفاظ المشتركة ايضا

لما ذكر

لما ذكره في وجه الاحتراز عن المجاز وذلك ايضا انما يجب عند خفاء قرينة تعيين المراد اما مع
وضوحها فلا   عن التكرار بان دل على معنى بالمطابقة او بالتضمن ثم ذكر ذلك المعنى مرة اخرى
كذلك واما ذكره مرة باحديهما واخرى بالالتزام او بالالتزام بين مرتين فلا منع عنه ولا
يلزم التكرار في الحد التام لان الفصل يدل على الجنس بالالتزام وجه الاحتراز عن التكرار
انه يخل بالمقصود في التعريف بناء على ان السامع يطلب لكل لفظ معنى غير معنى الاخر
فيغلط او يتحير   حيوان يتولد آه هذا يشعر بان الاب لا يتحقق بالان في حيث
لم يقل ان في ولعل ذلك التعريف مبني على ان المراد بالاب ما يتناول الام والا لم يكن
مطردا ودعوى كون الام لا يتولد من نطفتها شخص اخر غير مسموعة بل لكل من نطفة
الاب والام مدخل في التولد ولا استقلال لواحد منهما واذا كان التعريف المذكور
تعريفا لمطلق الاب انسانا او غيره يجب ان يترك قوله من نوعه ليتناول البغلة
لانها ليست من نوع واحد من طرفيها وهو ظاهر فان نوقش في ذلك قلنا الاسهل
الى جعلها من نوعيهما ففي حينئذ اما نوع على حدة كما هو الظاهر او من نوع احد طرفيها
دون الاخر وعلى التقادير ينتقض عكس التعريف وايضا المضاف الاخر لا بد
ان يجعل بحيث يتناول البنت ايضا لئلا يبطل العكس   وتكراره يخص
البيان آه فان قيل اذا لم يفهم من ذكر السبب اولا الاختصاص فكيف يلزم ذلك
من ذكره مرة اخرى قلت يفهم من وصف الذات بالسبب الاختصاص
ظاهرا لكن يعارضه ان المقصود بالتعريف في الاكثر هو التعريف مطلقا لا باعتبار
حيثية دون اخرى فاذن يفهم السامع تعريفه مطلقا غير مختص باعتبار حيثية دون
حيثية اخرى او يتردد ولا اقل فلما ذكر السبب مرة اخرى علم ان المراد فهو اذا كان مفيدا
لما يفيده الاول من الاختصاص كان مؤكدا له مقررا لمدلوله ولا يرد ما قيل يحصل
الاختصاص بهذه الحيثية الا بان يقال الاب حيوان من حيث يتولد آه اذ لا فرق

موصوف بها من حيث

بين قولنا حيوان يتولد وبين قولنا حيوان يتولد لان حاصل الاول حيوان يتولد شخص اخر من
نطفة وكذا حاصل الثاني لان قوله من حيث يتولد آه ظرف مستقر صفة حيوانا يتولد من نطفة
كما قال السيد الشريف في حاشية لشرح الشمسية معنى قوله التابع من حيث انه تابع
لا يوجد بدون المتبوع ان التابع لا يوجد بدون متبوعه موصوفا بالتبعية لانه قد يصدق
الحد على الابن لان الابن قد يكون كذلك يعني اذا كان الابن موصوفا بتولد شخص اخر من
نطفته يصدق التعريف عليه من حيث يتولد هو ابن وكذا من الحيثيات الاخر وهو لا يكون
ابا من هذه الحيثية ولا من واحد من تلك الحيثيات واخص بالذكر حيثية البنوة في بيان
صدق التعريف على ما ليس من افراد المعرف لانه الغاية في الفساد لانه المقابل للمعرف
وعلى هذا يكون كلام الشارح بعينه ما ذكره السيد الشريف في الحاشية حيث قال الابن اذا
كان كذلك كان ابا من هذه الحيثية ولا يكون اندراجه في الحد مبطلا لاطراده والحق ان يقال الاب
له حيثيات متعددة ككونه انسانا مثلا وجوهرا وجسما الى غير ذلك وكونه ابا انما هو
من هذه الحيثية المذكورة والمراد تعريفه بهذا الاعتبار فلو لم يذكر السبب لكان التعريف
صادقا عليه من الحيثيات الاخر التي ليس هو معرفا باعتبارها فلا يكون مطردا انتهى كلامه
وليس مقصوده الاعتراض على الشرح كما توهم من ظاهر عبارته بل مقصوده توضيح
كلام الشرح ومعنى كلامه انه لا ينبغي ان يتوهم من كلام الشرح ان صدق تعريف
الاب على الابن من حيث يتولد من نطفته شخص اخر مبطل لطرد التعريف لانه من هذه الحيثية
اب يجب صدق التعريف عليه فالحق ان له حيثيات متعددة آه واما بيان صدق التعريف
عليه من الحيثيات الاخر ولولا التكرار فانه اذا قصد تعريف شيء له حيثيات واوصاف
بواحد من تلك الحيثيات والاوصاف فذكر في موقع التعريف ذلك على وجه يصدق عليه
ولم يذكر ما يدل على الاختصاص فلا يبعد ان يفهم منه ان المقصود بالتعريف ما هو
موصوف بهذا الوصف مطلقا كما في كثير من الاشياء وهو لكل من تلك الاعتبارات تعريف

والحيثيات

والحيثيات موصوف فيصدق التعريف عليه لكل منها فلا يكون مطردا قيل وجوب التكرار
عام لكل معرف لان كل معرف بشيء يصدق التعريف عليه لكل من اعتباراته لولا تكراره
فلا يكون مطردا قلنا لا نسلم بل قد يصدق في تعريف الشيء بشيء تعريف ذلك الشيء مطلقا
لا بواحد من الاعتبارات فلا حاجة الى بيان الاختصاص تعريف المركب من الذات
والعرض الذاتي له من هذا القبيل المراد بالعرض الخارج عن الشيء المحمول عليه وبالذاتي
كونه مساويا له فاذا اريد تعريف ذلك المركب فلا بد من ذكر الذات في التعريف بنفسه
ان كان غنيا عن التعريف او ذكر معرفه ان كان مفتقرا اليه وكان المقصود معرفته
بجميع الاجزاء كالانف وتعريف الانف الافطس فانه ذكر في التعريف بنفسه للاغناء
وكذا يذكر في التعريف العرض الذاتي له كذلك كالافطس فانه ذكر في التعريف بتعريفه الذي
هو قوله ذو تقعير خاص للافتقار وحينئذ لا بد ان يذكر في تعريفه ما يجعله مختصا به ومساويا له
فان وجد له مفهوم كذلك يعني الاضافة الى الملك للذات فلا حاجة الى التكرار في تعريفه بالاخر
لان السؤال عن الانف الافطس عن معرفته بجميع الاجزاء فيصح قوله فاحتاج آه
فاذا لم يتكرر لم يكن كاملا ويحتمل ان يراد به انه على تقدير السؤال عن معرفته بجميع الاجزاء
يكون الجواب جوابا وان لم يتكرر لكنه لم يكن جوابا كاملا لانه يسأل عن تعريفه على وجه الكمال
فاذا اتى بتعريفه غير كامل فقد اتى بالجواب غير كامل ويحتمل ان يراد به ان الاحتياج الى التكرار
لكونه جوابا عن السؤال عن تعريفه بحقيقته لا لكونه تعريفا صحيحا فانه غير محتاج اليه لذلك
لصحته بدون غاية انه غير كامل شيء ذو تقعير مختص بالانف فان قيل على هذا ايضا
تكرار فان التقعير تكرر كما في الاول غاية ان في الاول كلا المذكورين بالظاهر وفي هذا احدهما
بالظاهر والثاني بالمضمر في مختص فكون المذكورين بالظاهر في الاول ايضا غير ضروري لجواز
ان يقال انف ذو تقعير مختص بالانف وفي الثاني يصح الظاهر ايضا كما في الاول
قلت التكرار الخارج هو تكرار الانف ولا ينبغي للشارح عد تكرار التقعير منه لان

التكرار الذي يحصل بحسب الضمير في الاوصاف المشتقة ليس منه لان ذلك انما نشأ من
كون الوصف المفيد مشتقا والارتباط بما قبله انما هو بالضمير اذ لو كان جامدا لم يرتبط بما قبله
بالاعراب كما في ارتباط الخبر الجامد بالمبتدأ في مثل زيد انسان لا يحتاج اليه لا يلزم التكرار
في مثل حيوان ناطق في تعريف الانسان لان في ناطق ضميرا يرجع الى الحيوان فكرر
الحيوان في التعريف مع انهم لم يقولوا بوجود التكرار فيه فعلم ان مرادهم ما قررناه
وان كان هو المعروض فقط اي ذاته مطلقا لا مقيدا بكونه معروضا له لانه على هذا لا بد
من التكرار كما اذا كان السؤال عن المجموع كان قيل فيه قسم فرد وهو ان يكون المراد هو العارض
فقط فلم يتعرض له قلت يشترك القسم الاول فيما لزم من المحذور كما لا يخفى
واجيب بان بينهما فرقا آه فان قيل لا خفاء في ان هذا السؤال لا يرد على ما ذكر
قبل السؤال فان كان السؤال يتوجه عليه فكيف يندفع به قلت هذا جواب بمنع
كون التكرار فردا مطلقا في محل الحاجة على تقدير ان يكون السؤال عن المجموع بل لا يحتاج
اليه ليكون مطابقا للسؤال لا لكونه تعريفا به ونعني بالضروري ما يكون الاحتياج الى
التكرار فيه ناشئا من نفس كونه تعريفا لا لامر آخر والحاجي ما يكون الاحتياج ناشئا
من امر خارج عن كونه تعريفا على ما قال السيد الشريف فالتكرار الحاجي ما نشأ من السؤال
والضروري ما نشأ من المفهوم نفسه وهذا الفرق مذكور ههنا قبيل السؤال الاول
انما نشأ من عدم التأمل فيه فاعادة هذا الكلام بعينه في موقع الجواب تنبيه على ان
السؤال ناشئ من عدم التأمل لا لكون الكلام مما يتوجه عليه السؤال وانت خبير
بان الاولى حينئذ ان يقال فسقط بما قررنا السؤال لعدم الفرق لانه لو كان سؤال
عن العرض الذاتي وحده اي لو كان السؤال المقصود تعريف ذلك بالعرض وحده على وجه يكون
الة الملاحظة لا لجميع الاجزاء كما في الحد التام لا حاجة الى التكرار وليس المراد انه لو كان المقصود
تعريف العرض وحده على وجه يكون ملحوظا بالذات لان كلامه في تعريف هذا النوع

من المركب

من المركب لكن احتاج المجيب الى التكرار آه على تقدير ان يقصد تعريفا للمركب بجزئيه معا
احتاج المجيب الى التكرار ليكون جوابه مطابقا للسؤال لا لما يتوهم من ظاهره من انه على تقدير
ان يقصد تعريف المركب بالعرض وحده احتاج في تطبيق الجواب على السؤال الى التكرار لانه
على هذا التقدير يحقق التعريف بالعرض وحده ويحصل به مطابقته له واذا كررت الذات
يكون الجواب زائدا على ما يسأل معرف الشيء يجب ان يساويه آه فان قيل
قاعدة المساواة مما اشترطها المتأخرون فلا بد ان يذكر في المبحث المقصود لذكر الشرائط
دون مبحث الاقسام قلت لعل ذكره في هذا المبحث لئلا يتوهم بناء انحصار الاقسام
في الاربعة عليه بناء على ان المراد بالخارج هو المحمول فلا يتصور حينئذ ذكر المباين فلو لم يبين اولا
وجوب التساوي لم ينحصر الاقسام في الاربعة المذكورة او التنبيه على الاهتمام به حيث
خرط في سلك الاقسام بحسب الظاهر لما انه شرط تفرد به المتأخرون دون القدماء فيهتمون به
في كتبهم لكن الحق ما ذهب اليه القدماء على ما ذكره بعض المحققين لان تعريف المعقول الشارح
لا يقتضي ان يكون المعرف مميزا للشيء عن جميع الاغيار بل يكفيه التمييز في الجملة ولا شك انه
كما يكون تعريف الشيء مطلوبا على وجه كامل كذلك قد يكون مطلوبا بوجه ما اعم ويمكن
تحصيله بطريق الكسب واشتراط المساواة يقتضي ان يكون بعض ما يقع فيه النظر من
التصورات لا يكون قولا شارحا وتعريفه المشهور لا يكون مطردا مع ان الجميع يسمى
وتعريفه حقا واما فبطل اشتراط المساواة واما الدليل الذي يستدل به على وجوب المساواة
فمنظور فيه على ما سيذكر والمباين والاخص من وجه لا يكون كذلك وفيه نظر
لاحتمال ان يكون للمباين نسبة خاصة الى بعض مباينات لاجلها يمكن تعريفه به وكذلك
الاخص من وجه بالطريق الاولى فيكون اقل وجودا وما هو اقل وجودا اخفى فيه ايضا نظر
لانه ان اراد انه اقل وجودا في الخارج فمسلم لكن لا يقتضي ان يكون اخفى وان اراد انه اقل
وجودا في الذهن فلا نسلم انما يكون كذلك لو كان العام لازما بينا للخاص ويكون ذاتيا له
(استئناف)

اي [illegible]

والخاص يتصور بالكنه اما في غيره فلا   فلان الاعم مطلقا لا يميز ماهية المعرف عن غيرها آه
فيه ايضا نظر لانه ان اراد انه لا يميزها اصلا فممنوع وان اراد انه لا يميزها عن جميع ما عداه
فمسلم لكن تعريف القول الشارح لا يقتضي ذلك كما مر   ولان تصور الاعم غير مستلزم له
هذا ايضا ممنوع غايته انه غير مستلزم له بخصوصه على وجه يتميز عن جميع الاغيار وذا غير لازم
اما ان يكون المعرف جميع اجزاء الشيء وهو الحد التام قال السيد الشريف رحمه الله تعالى
في جعل الحد التام داخلا في المحدود نظر مشهور وقد يأول بان المقصود دخول كل واحد من
اجزائه فيه ولهذا جعل المركب من الداخل والخارج قسيما لها   ان كان المميز داخلا
اي يكون المميز فصلا قريبا او بعيدا ناقصا فيه بحث لانه ان اراد بالمميز كل ما له دخل في
تمييزه عن مشاركات العام المذكور في التعريف فلا يصح حصره في الداخل والخارج لاحتمال
ان يذكر في التعريف مع الفصل الخاصة ايضا ويلزم ان يكون التعريف الذي ذكر جميع الاجزاء فيه
مع ذكر ما هو خارج من خاصة او عرض عام فيه حدا ناقصا وفساده ظاهر ودعوى امتناع
ذكر الخارج مع جميع الذاتيات ممنوع وان لم يرد به الجميع بل ما يكون مميزا له عن الجميع اي ما من
شانه ذلك سواء كان واحدا او متعددا لزم تداخل الاقسام لصدق التعريف على
الصورة التي ذكرنا وصدق تعريف الرسم التام الذي ذكر فيه خاصة مع الذاتيات وهذا
وان لم يكن بعيدا لكنهم لم يقولوا   اعترض الامام على التعريف من وجهين فذهب الامام
الى امتناع الكسب في التصور بل ما حصل من التصور حصل بالبديهة وما لا يحصل بالبديهة
لا يحصل ابدا مستدلا بالوجهين المذكورين هنا فهو وان كان في ذكر الوجهين قاصدا لاثبات
مذهبه لا لابطال ما ذهب اليه الباقون من امكان اكتساب التصور بطريق النظر بدليل
مستقل لكن ما ذكر لا يصلح لان يقصد به بطلان مذهب الباقين بل اثبات امكان ذلك
فذكر المصنف ذلك القصد الاعتراض عليهم مع الاجوبة التي ذكرها ناقد المحصل ثم نظر فيه وزيفه
بما هو الحق عنده فالاعتراض بوجه معارضة لما لهم   الداخل جميع الاجزاء او بعضها هذا

كما ذكره

32

كما ذكره بناء على ان المراد بالداخل ما يكون كل جزء منه داخلا وكذا الخارج ليصح جعل المركب من الداخل
والخارج قسيما لهما   فلانه جميع اجزاء الشيء نفسه قال السيد الشريف رحمه الله تعالى ....
فاما ان يكون داخلا فيه او خارجا عنه وكلاهما باطل اما الاول فلان الداخل في الشيء ما يتركب
الشيء منه ومن غيره فلا يكون جميع الاجزاء جميعا واما الثاني فظاهر انتهى كلامه   او معرفا
بغيره ولكنه الجزء الذي فرض انه معرف للشيء بقي قسم آخر وهو ان يكون ما سوى الجزء المعرف
مجهولا جميعا او بعضها والجزء المعرف يعرف الماهية على وجه يكون باقي الاجزاء لا يصير معلوما اصلا
لا قصدا ولا ضمنا فان استلزام تصور الماهية لتصور اجزائه ولو اجمالا انما هو في الحد التام
دون غيره وهذا الاحتمال وجه آخر للمنع المذكور والسند المذكور بقوله لجواز استغناء الاجزاء
باسرها لو حمل على استغنائها عن تعريف الجزء في تعريف الماهية يتناوله والدليل الذي استدل
به المصنف على ابطاله على هذا لا يبطله وان حمل على ما حمل عليه المصنف يكون السند اخص
فان سلم حينئذ تمام دليله على بطلانه لا يجدي نفعا لبقاء المنع بحاله اذ له وجه آخر غير
ذلك السند وهو الذي قوله فيتوقف معرفته الى قوله من الامور الغير المتناهية تكرار
لانه اذا وضح المسئلة ثم ذكر دليلها لا احتياج الى ترتيب اجزاء النتيجة عليه   واما خروجه
عن الشيء فلا يوجب خروج كل جزء منه لان المفهوم المنحصر عقلا في ثلثة يكون كل سلب كلي
قسمين منها مساويا للقسم الاخر فما سلب عنه شيء اما نفسه او داخل فيه او خارج عنه
لا محالة فمعنى الخارج ما ليس نفسه ولا داخلا فيه ولا شك ان هذين السلبين يصدقان معا
على المركب من الداخل والخارج وكذا يصدق على الداخل انه ليس نفسه ولا خارجا عنه وعلى العين
انه ليس داخلا ولا خارجا عنه   واجيب عن الاول حمل المصنف رحمه الله تعالى
الجواب الاول الذي ذكره ناقد المحصل على المعارضة لدليل مقدمة من مقدمات معارضة الامام
وقوله جميع اجزاء الشيء نفسه وان ترك دليلها بناء على دعوى الظهور وهو الذي ذكره السيد الشريف
ولا يتاتى له منع مقدماته لكن لا خفاء في جواز حمله على المنع والسند بل الظاهر والحق ذلك

.... لان جميع اجزاء الشيء
ان لم يكن نفسه
ه

في المعارضة
[illegible]
دعوى المقدمة

وحينئذ يكون كلام المصنف معارضة للسند وهو غير مقبول مع انه يمكن حمله على اختياره
في الجواب لان قوله والاشياء التي كل واحد منها متقدم يمتنع ان يكون نفس الشيء يحتمل
ان يقصد انها باعتبار كونها اشياء اي باعتبار التفصيل يمتنع ان يكون نفس الشيء
اي باعتبار ان يكون شيئا واحدا اي باعتبار الاجمال وهو الجواب الحق المرضي له قوله المتن
ومعرف به قيل هو مستدرك في البيان والشارح رحمه الله تعالى لم يتعرض له وقيل هو
اشارة الى جواب شبهة اوردت من ان المجهول لا يمكن ان يعرف باجزائه مطلقا اذ قد يكون الاجزاء
كلها او بعضها معروفة بالماهية فلو عرفت تلك الماهية بالاجزاء لزم الدور فاجاب بان
تعريف الاجزاء بالماهية محال لتقدم الاجزاء عليها بالطبع آه فيجب ان يكون معرفا به والاختفاء
في نفسه قوله فاذا لم يعلم اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه به فلا يفيد معرفته قلنا لا نسلم آه
ان الاختصاص الذي لا بد منه بناء على قاعدة المساواة هو الاختصاص عند من كان التعريف
بالنسبة اليه بمعنى انه يعرف اتصاف الموصوف بذلك الوصف ولا يعرف اتصاف الغير به
سواء عرف سلبه عن غيره او متردد فيه وخالي الذهن عنه اما الاختصاص في نفس الامر فليس
بشرط لانه على تقدير عدم الاختصاص فيها اذا عرف الشيء به مع خلو ذهنه عن اتصاف
الغير به او مع انكاره له لا يحتمل عدم الاختصاص عنده لان معنى احتمال عدم الاختصاص عنده
ان عقله يجوز كون الغير ايضا متصفا به وعند خلو ذهنه عن الغير وعن النسبة بينهما لا يجوز
عقله ذلك فليس عنده احتمال اما اذا التفت ذهنه الى الغير والنسبة بينهما قد يكون مترددا فيه
وحينئذ يحصل الاحتمال عنده ويصح منع الكبرى واليه اشار بقوله فلا يفيد معرفته وحاصله
اذا احتمل عدم اختصاصه به لا يفيد معرفته اولا نسلم انه يمنع هذه الملازمة بناء على
ان المانع من الاستدلال هو العلم باتصاف الغير به ايضا فلا يميزه عن جميع الاغيار بل
يلتبس بعضها اما لم يعلم اتصاف الغير به فلا يلتبس بالغير بل اشتغل ذهنه اليه غير ملتبس بغيره
فان كان خالي الذهن عن الغير والنسبة بينهما فنفسه مطمئنة وان كان مترددا فيهما

فلا تطمئن

فلا تطمئن نفسه وذلك امر آخر غير ما يقصد في تحصيل التصور اذ لا يقصد فيه الا حصوله
في الذهن وقد حصل حينئذ وعلى ما ذكرنا يكون الفاء في قوله فلا يحتمل يجوز ان يكون مختصا في
نفس الامر ولم يعلم اختصاصه به فلا يحتمل عدم اختصاصه للتعقيب الذكري لا التفريع بحسب المعنى
اذ لا يلزم من الاختصاص في نفس الامر العلم بالاختصاص ولا من عدمه احتماله لعدم الاختصاص
فان افادة الوصف سند لمنع قوله لان ذلك الخارج انما يعرف الشيء اذا علم اختصاصه به
انما يتوقف على اختصاص الوصف الخارجي بالموصوف وشموله في نفس الامر فيه لا على
ان يجعل الظرف في نفس الامر متعلقا بشموله فقط دون اختصاص الوصف ويجعل
الاختصاص على الاختصاص عند من يكون التعريف له بالمعنى الذي ذكرنا سواء كان مع
ذلك مختصا به في نفس الامر   لا يقتضي تقدم الكل من حيث هو كل ومجموع قال
السيد الشريف رحمه الله تعالى والا لزم تقدم جميع الاجزاء على جميع الاجزاء في كلامه هذا يصلح
ان يكون نقضا اجماليا لذلك الدليل وان يكون سند المنع المذكور   وح يكون جميع
الاجزاء نفس الشيء قال السيد الشريف لما تقدم من الدليل السالم عن المعارض المردود
المنع عليه   لو كانت الاجزاء باسرها في الصورية معلومة آه قد ذكرنا انه ليس
بلازم ان يكون استغناء الاجزاء عن تعريف الجزء ابدا بان تكون معلومة وقوله حتى
الصوري ان اراد به الجزء الصوري حقيقة فليس للماهية جزء صوري حقيقة كما مر وان
اراد به الهيئة الاجتماعية التي عرضت للاجزاء عند انضمام بعضها الى بعض فذلك ليس
جزءا لها ووجودها وان كان لا بد منه لكن لا حاجة الى العلم بها فان قيل المراد العلم بالاجزاء
على هذا الوجه اي عند عروض الهيئة الاجتماعية لها مع العلم بتلك مع دونه مستلزم للعلم بالماهية
والا لم يكن التحديد مفيدا قلنا ان لم يجعل الجزء معروفا على هذا الوجه بل على غير هذا الوجه وهو
ان يكون الاجزاء ان كانت معلومة لم تكن مجتمعة وان يكون الاجزاء مجهولة بتمامها سوى
الجزء المعرف او بعضها وقد اشرنا الى انه مع كونه لا يتم ابطال السند الاخص

لم يفد التحديد معرفة المحدود قال السيد الشريف اي بالكنه اذ لا يحصل منه الا معرفة جميع الاجزاء
صورية ومادية هذا كلامه قوله صورية لم يقصد به ان لها اجزاء صورية بل هو تحرير كلامه
على ما اعتقده   لو استلزم الخارجي تصوره تصوره آه هذا جواب بتغيير الدليل لا
اثبات للمقدمة الممنوعة التي هي قوله الخارج انما يعرف الشيء اذا عرف اختصاصه به اذ لا شك
ان هذا الدليل لا يدل على وجوب العلم بالاختصاص ليكون اثباتا للمقدمة الممنوعة بل هي شبهة
اخرى يستدل بها على امتناع التعريف مطلقا ويمكن دفعها بان الخارج معلوم مع ما اجزاء الحد
وذا غير مستلزم انما يكون مستلزما اذا اجمع اجزاؤه واستحضرت فيما بين المعلومات وان كان معدودا
فهو اذا كان غير محفوظ بالبال اي غير مستحضر غير مستلزم واذا استحضر بالفكر والحركة فيما بين المعلومات
صار مستلزما فابطال كلام المحققين بمثل هذه الشبهات لا يليق بمثل المصنف
والتحديد يفيد استحضارها مجموعة اي يفيد كسب الشيء بالحد استحضار اجزائه مجموعة بحيث يحصل
صورة واحدة من الجميع مركبة منها بحيث يكون الاجزاء ملحوظة به ضمنا والماهية
قصدا وهذا من حيث انه مركب من اشياء لكل منها مدخل في حصوله وموصل اليها ملحوظة به
به ضمنا وحيث عرض لها الاجتماع والترتيب هو الحد المتقدم عليه والعلة له ومن حيث
انه امر واحد ملحوظ به شيء واحد هو المجموع من حيث هو وهو المحدود فالتغاير اعتباري لا
يترتب على المجموع تصور واحد متعلق بالمجموع فمعنى التعريف بالاجزاء ان لكل واحد
منها مدخلا في تعريفه على قياس الاجزاء الخارجية للماهية التي فيه وتقويمها اياها فان
تلك الماهية نفس الاجزاء المجتمعة وحاصلة منها عند عروض الاجتماع لها بمعنى ان كل جزء
له مدخل في تقويمها وحصولها واما الاجتماع فليس جزءا منها بل لازم لها عارض لاجزائها
وكذا اجتماع الاجزاء في الذهن لازم عارض للاجزاء   بان يحصل لكل جزء وجود
على حدة ليس المراد به ان وجودات الاجزاء حال كونها مرآة للملاحظة الاجزاء قصدا
مقدم لان ذلك في حال تعددها وتفرقها وانما الحد في اجتماعها وتقييد بعضها ببعض وفي تصيير

على امتناع التعريف بالخارج بل

المجموع

المجموع مرآة واحدة يلاحظ بها المجموع من حيث هو قصدا واما الاجزاء فلا تلاحظ حينئذ الا ضمنا
فالمراد به ما بيناه   بيان ذلك في شرح البيان شيء زائد على ما ذكره وقيل الا ان اشار
الى ان التغاير بين الحد والمحدود انما اعتباري اذ وما سوى ذلك اشارة تكرار مرة بعد مرة
اخرى بلا طائل   وجه الاشكال لا يحصل للاعادة   اما بالذات آه او بالاعتبار
قال السيد المحقق اذا كانت الاجزاء معلومة ومتفرقة موجودا لكل واحد منها بوجود على حدة
فاذا استحضرت وجمعت وقطع النظر عن الالتفات الى كل واحد على اصالته وصار الملاحظ
الملتفت اليه هو المجموع من حيث هو فهناك تصور اجمالي متعلق به فاما ان يقال اجتماع
تلك التصورات المتعلقة بالتفاصيل صار سببا لوجود هذا التصور الاجمالي الحادث
بعده فيكون المغايرة بالذات واما ان يقال هذا التصور الاجمالي هو بعينه تلك التصورات
المجتمعة على وجه انقطاع الالتفات الى خصوصيات الاجزاء وصار الالتفات الى الكل
من حيث هو كل فالمغايرة بالاعتبار على التفصيل والاجمال ولعل هذا هو الحق اذ لا نعثر
عليها تصور آخر مغاير لها بالذات فتأمل هذا كلامه   بان يكون لكل جزء وجود في الذهن
مغاير لوجود الاجزاء اما بالذات او بالاعتبار لا شك ان وجود كل من الاجزاء مغاير لوجود الاخر
بالذات والاعتبار معا ولا بد من حمل او على الواو ويقال الترديد بناء على انه كما يكون لكل
منها وجود على حدة مغاير لوجود الاخر بالذات وهو الوجودات المتفرقة التي اذا اجتمعت
حصل وجود المجموع فكذا يكون لكل منها وجود مغاير لوجود الاخر بالاعتبار فقط وهو
ما سيشير اليه من ان تصور المجموع من حيث هو مجموع يلاحظ به احد اجزائه ولو ضمنا
وجود له ومن حيث انه يلاحظ به الجزء الاخر منه كذلك وجود لذلك الجزء الاخر ومن حيث
انه يلاحظ به المجموع من حيث هو هو قصدا وجود له فتلك الوجودات متغايرة بالاعتبار
هذا وانت خبير بان جعل المجموع الحاصل من وجودات الاجزاء وجودا لكل منها
والمجموع من حيث انه غير ملحوظ غير سديد لانه ظاهر انه ليس كذلك بل غايته انه

جزء لان

مشتمل على وجود كل من الاجزاء اما المجموع فهو وجود المجموع فقط لكن باعتبار
ان كلا منها قد يوجد مع الاخر بوجود واحد قال السيد الشريف قدس سره اى في
الخارج اذا كانت الماهية منسوبة اليه محققة او مقدرة او في الذهن باعتبار اخر ان
كانت منسوبة اليه انتهى كلامه فالحاصل ان في التعريف وفي الحمل مطلقا لا بد من امرين
التغاير والاتحاد اذ لولا التغاير يكون التعريف بنفسه والحمل لا يكون مفيدا ولولا الاتحاد
امتنع الحمل وامتنع التعريف ايضا لامتناع الحمل واذا فاذا امكن ان يكون للشيء
اتحاد باعتبار وتغاير باعتبار يمكن التعريف والحمل فالحمل هو اتحاد المتغايرين ذهنا في
الوجود الخارجي محققا او مقدرا او في الوجود الذهني باعتبار اخر اما الاول فكالحيوان
والناطق فانهما يوجدان في الذهن بحيث يكون لكل وجود على حدة مغاير لوجود الاخر
بالذات ويوجدان معا في الخارج بوجود واحد كزيد مثلا فان وجود الجنس في الخارج
ووجود الفصل فيه واحد والجنس العنقاء وفصله فانهما يوجدان في الذهن كل بوجود
على حدة وفي الخارج بوجود واحد واما الثاني فكالعلم فان جنسه وفصله يوجدان
في الذهن كل بوجود على حدة واذا وجد فرد من مفهوم العلم في الذهن كالعلم بالانسان
مثلا فقد وجد جنسه وفصله بوجود واحد في الذهن باعتبار وهو وجوده الاصلي
بالنسبة الى الوجود الاول في انه فان وجوده الاول في علم به بخلاف وجوده بهذا الاعتبار
فانه ليس علما به مجموع تصور الجنس والفصل غير تصور المجموع الحاصل من الجنس والفصل
قال السيد الشريف اى بالاعتبار فاستغنى عن التعريف قال السيد الشريف
قيل جاز ان يكون متصورا ولا يكون ملتفتا اليه مخطرا بالبال ويكون المستلزم لتصور
المعرف هو الاخطار الحاصل بالحركة في المعقولات من المطالب الى مباديها المؤدية اليها
هذا كلامه فان قيل لما كان ذلك المؤدى على تقدير الاخطار مستلزما للعلم بالمعرف فيكون
في اول زمان حصول العلم مخطرا بالبال فيلزم العلم بالمعرف حينئذ فالمعرف ايضا حاصل

واخطار

واخطار المؤدى سبب لاخطار المعرف وتذكره لا لحصول العلم به وليس بعلم قلنا قد يكون حصول
العلم بالمؤدى لا يكون على وجه يلتفت اليه ويقصده بان يكون حصوله بطريق الانتقال من الملزوم
الى لازمه والنفس قد لا تلتفت حينئذ الا الى الملزوم فلا يحصل لازم لازمه توجه الطلب
نحو الشيء ذي الوجهين اى المعلومية والمجهولية فانه مجهول بحسب ذاته معلوم ببعض اعتباراته
لا نحو المعلوم او المجهول اى لا نحو المعلوم مطلقا والمجهول مطلقا ليكون ممتنعا ولم يرد بهما
الوجه المعلوم للشيء والوجه المجهول له بناء على كون اللام فيهما للعهد لئلا يلزم ان يكون هناك
ثلثة اشياء الشيء ووجهه المعلوم ووجهه المجهول ليرد عليه انه غير محتاج اليه وغير كلام المتن
كما قال السيد الشريف حيث قال فيندفع ما يقال ان الوجه المعلوم لا يحصل لكونه حاصلا
والوجه المجهول لا يطلب لكونه مجهولا لكن هذا الجواب يقتضي ان يكون هناك ثلثة اشياء
المعلوم والوجهان والحق ان يقال ان المطلوب هو المجهول وليس مجهولا مطلقا حتى يمتنع
توجه النفس اليه فانه معلوم ببعض اعتباراته وهو الوجه المعلوم وهذا هو المذكور في المتن
لا ما ذكره الشارح انتهى كلامه وحده الخبرية قال السيد الشريف رحمه الله تعالى
ان لم يكن الخبر بديهي التصور انتهى كلامه ولا بد مع ذلك من ان يكون اجزاؤه معلومة ليمكن
تحديده وكذا الكلام في باقي الاقسام والمركب الذي لا يتركب عنه غيره قال
السيد الشريف رحمه الله تعالى ان لم يكن بديهيا ورسم الدليل الاولى ان يقال
لانه ماهية اعتبارية اصطلاحية ويحتمل ان يكون ما ذكر في التعريف ذاتيا له فيكون حدا بل
الاظهر ذلك لان الظاهر انهم اذا اعتبروا مفهوما ووضعوا اسما بازائه ان يعتبروه بذاتياته
دون عوارضه جواما من اللزوم العادي والعقلي وذلك ليصح التعريف على كل من
مذهب المتكلمين والحكماء سواء كان بينا اى بغير وسط او غير بين اى بوسط فان قيل
اعتبار اللزوم بين العلمين يخرج الاشكال الثلثة غير الاول عن تعريف الدليل اذ لا لزوم
فيها الا بين المعلومين بل نقول ان اعتبر اللزوم يلزم ما ذكرنا والا لم يكن مطلقا محل النظر

لان نهاية الحركة الثانية لا بد ان تكون هي المطلوبة لا يقال نختار الاول ولا نسلم ورود شيء
من خروج الاشكال الثلثة عن التعريف بناء على ما ذكره الشارح من ان اللزوم اعم من
ان يكون بينا او غيره او نختار الثاني ونقول قد يكون الشيء اعم من المقسم من وجه
فليكن ما نحن فيه كذلك بان يكون كلما فيه الحركة الثانية وكانت مؤدية الى التصديق
يسمى دليلا والدليل وان كان منقسما الى القياس والاستقراء والتمثيل والقياس
الى الاقتراني والاستثنائي لكن يكون الاقتراني المنقسم الى الاشكال الاربعة
اعم من الدليل او نقول لا نسلم ان كل ما يسمى دليلا لا بد ان يكون محل النظر او نقول
الدليل هو الاشكال مع ولا نسلم انه لا وجه لها لانا نقول اللزوم البين ما يكون تصور الطرفين
كافيا في الجزم باللزوم وغير البين ما ليس كذلك بل يحتاج في الجزم باللزوم مع تصور
الطرفين الى امر اخر من دليل او تجربة او احساس وههنا لا لزوم بين العلمين لا يقال ان
العلم انما يحصل بمجرد تصور الطرفين او بهم مع امر اخر وكذا نقول لا نشك انهم يطلقون الدليل
على الاشكال الثلثة ايضا وظاهر ان كل ما يطلقون عليه اسم الدليل عندهم محل النظر
ولا شك في اطلاق الدليل على هذه الاشكال الثلثة وحده ما قلت اللزوم بين
العلمين لا بد منه ليكون محل النظر والا يلزم خروج الاشكال الثلثة عن التعريف لانها ليست
دلائل مطلقا بل بالنسبة الى من علم بدلائلها يقينا ان من علم ان الضرب الاول من الشكل الثاني
مثلا ينتج كذا البتة بدليل قطعي ويكون مستحضرا لذلك اذا اطلع على دليل جزئي على هيئة
هذا الضرب منه ينتقل ذهنه الى النتيجة وهذا الانتقال وان كان بسبب ممارسته قياسات منتجة
كما في الحدس وقضايا قياساتها معها لا ينافي في اللزوم او يقال اطلاق الدليل على
الاشكال الثلثة باعتبار اشتماله على ما هو دليل حقيقة وهو الشكل الاول فان ما في
الاشكال لا يشتمل على هيئة الاول ولذلك يمكن ان يورد عليه ما ذكره في مختصر الاصول
لابن الحاجب فمن لاحظ احد الاشكال غير الاول من حيث هو دليل اي هيئة الاول

المشتملة

مطلب الاشكال الاربعة اقسام الاقتراني

قوله لانا نقول جواب وعلة لما تقدم من قوله لا يقال

قوله قلت جواب عن قوله فان قيل

قوله لا ينافي اللزوم خبر قوله وهذا

36

المشتملة له فحصل علم بنتيجة من غير انفكاك بين العلمين ولعل الشارح اراد باللزوم البين
وغير البين ما ذكرنا لا المعنى المشهور بيانه ان مراده باللزوم البين المفسر بما يكون بغير وسط
ان يكون اللزوم بينهما متحققا مطلقا من غير اشتراط العلم باللزوم بين نوعيهما كما في
الشكل الاول والقياس الكامل استثنائيا او من غير اشتراط ان يلاحظ ايضا اشتماله على هيئة اخرى
يكون الاستلزام بواسطة فانه من حصل العلم بدليل جزئي كما ورد عليه هيئته من جهاتها
حصل له العلم بما هو نتيجة له من غير اشتراط العلم بان هذا النوع من النتيجة لازم لهذا النوع
من الدليل ومن غير ملاحظة الاشتمال على هيئة اخرى يكون الاستلزام بسببها واما اللزوم
الغير البين المفسر بما يكون بوسط فمراده به ان لا يتحقق اللزوم بينهما مطلقا بل مشروطا بالعلم
باللزوم بين نوعيهما كما في الاشكال الثلثة الباقية وبالعلم باشتماله على هيئة الاول
وملاحظة تلك النسبة المشتملة فان العلم بما هو نتيجة لها ليس لازما لها مطلقا بل بواسطة العلم
بلزوم هذا النوع من النتيجة لهذا النوع من الدليل او بواسطة ملاحظة اشتماله على هيئة الاول
كما مر مثاله وحاصل التعريف ان الدليل ما يلزم من العلم به اما مطلقا او على وجه خاص
العلم بوجود المدلول والوجه الخاص كون العلم مقارنا بالعلم بان هذا النوع من النتيجة لازم
لهذا النوع من الدليل او كونه مع العلم بهيئة الشكل الاول المشتمل له هذا غاية ما يمكن ان
يتكلف لتصحيح كلامه وقد يقال نختار الشق الثاني ونمنع لزوم ان لا يكون الدليل مطلقا محل النظر
بناء على ان النظر ترتيب امور معلومة للتادي الى مجهول او على وجه يؤدي الى المجهول ولا يلزم
التادي كما في النظر الفاسد بحسب الصورة وما قلنا المطلوب نهاية الحركة الثانية التي هي جزء النظر
فذلك مذهب القدماء وقد بني الكلام على مذهب المتأخرين مع انه تعريف للنظر الصحيح
لا لمطلق النظر ودفع الاشكال عنهم بورود الاشكال الثلثة الاخيرة ما مر في اختيار
الشق الاول وما تقدم من ان الترتيب المذكور لازم بين الحركة الثانية فلا فساد فيه
كلام الشرح والبعض ذهب المتأخرين في الفكر بل الترتيب معنى اخر للفكر وهو الية كما مر

جملة حاصله العلم خبر لقوله فالعلم

مطلب

بوجود المدلول اى تحققه فان المدلول هو النسبة الخبرية التي هي الوقوع او اللاوقوع
فالعلم بوقوع النسبة او لا وقوعها بمعنى ايقاعها او انتزاعها حاصله العلم بحقيقة الوقوع او اللاوقوع
وهي المعينة بوجوده وهذا يدل على ان العلم المتعلق هو التصديق بخلاف ما لو قيل العلم بالمدلول
فانه يحتمل التصور بقطع النظر عن القرائن الخارجية فلا ارادة لفظ الوجود ولم يقل العلم بالمدلول واذا
كان العلم اللازم تصديقيا يكون العلم الملزوم ايضا تصديقيا لا محالة لما تقرر عندهم من ان التصديق
لا يستفاد من التصور لكن لا يحتاج الى تخصيص العلم الملزوم الذي هو العلم بالدليل بالتصديق
بل يعمم به العلم مطلقا غاية انه لا يتحقق الا في ضمن التصديق فالدليل ما يلزم من العلم به
مطلقا التصديق بالمدلول فان قيل فينتقض التعريف بالقياس المستثنى في القضايا الحملية
وفي القضايا بالقياس [illegible] قلت المراد بالعلم الملزوم المتعلق بالدليل هو العلم الذي
يكون بطريق الكسب بعين ما ذكر في القول الشارح من بيان القرينة بوجود الاقتضى
خروج الدليل المفضي الى المدلول العدمي آه قال السيد الشريف هذا مسلم لكن لا يجدي نفعا اذ
فان العلم بالدليل يلزم منه وجود المدلول في الذهن سواء كان وجوديا او عدميا الا ان العلم بوجوده
فيه هذا كلامه ولا خفاء في وروده عليه ودفعه بان يحمل الوجود بمعنى الموجود ويجعل
اضافته الى المدلول من قبيل اضافة جرد قطيفة اى العلم بموجود هو المدلول حمل لعبارة
التعريف على خلاف الظاهر بلا ضرورة داعية مع كونه معنى ركيكا لان حاصله العلم
بالمدلول الموجود في الذهن اى المعلوم بهذا العلم وهذه الزيادة مع ركاكتها مما لا فائدة له
بخلاف ما حملنا عليه الكلام فانه معنى صحيح فيه فائدة يعتد بها ولما كان التعريف
بحسب اللفظ لم يتحاش فيه عن ذكر المدلول اشارة الى دفع دور قد يتوهم من ذكر المدلول في
تعريف الدليل بناء على ان معنى المدلول ومفهومه ما يتعلق به الدليل وحصل منه فيكون دوريا
ومعنى كون التعريف بحسب اللفظ ان المقصود حصول التصديق بان لفظ الدليل مثلا موضوع
في الاصطلاح لهذا المفهوم لا تحصيل صورة لم تكن حاصلا غير التصديق المذكور واما التصور

قوله ودفعه مبتدا وقوله حمل خبر

المذكور

37

المذكور فقد تبين فيما سبق حيث قال وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى التصور
يسمى معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة الى التصديق يسمى حجة ودليلا ويلزم منه
تعريف الدليل ايضا لكنه لم يكن مقصودا بل المقصود هو التصديق وبالعكس فيكون التعريف
معنويا ولم يكن تكرارا واما وجه دفع الدور بحمله على التعريف اللفظي فان اراد به ان المعاني
بمالها في المشتقات من الوضع العام على ان معنى المدلول ما يتعلق به الدلالة على وجه دفع
عليه في معنى الدليل ما قام به الدلالة وصدرت منه سواء علم معنى الدلالة ولم يعلم اصلا فكل
من الدليل والمدلول معلوم بهذا الوجه قبل معرفة معنى الدلالة لغة او اصطلاحا فاذا قصد
بيان معنى المشتق حينئذ بوجه اكمل من معرفته بهذا الوجه يكون ذلك بمعرفة معنى المشتق منه
اليه وزيادة المعرفة انما هو باعتباره فلا مانع من اخذ المدلول المعلوم بالوجه الذي ذكرنا
في تعريف الدليل اذ لا يتوقف التعريف على معرفته بالوجه الذي يحصل بعده بل يكفي فيه معرفته
الحاصلة سابقا فعلى تقدير ان يكون التعريف حقيقيا يتم التعريف ويندفع الدور به ايضا
وان اراد معنى آخر فلم يتبين بعد هذا ولا شك انه لو قيل الدليل ما يلزم العلم به وجوده [illegible]
لتم ولكن على ما لا يخفى ويكون ساكتا عن بيان وجه المدلول فالمستدل به اما ان
يكون جزئيا او كليا هذا على مذهب الاصوليين ظاهر اذ الدليل عندهم لما كان هو المفرد صح
ان يقال انه كلي او جزئي واما على مذهب المنطقيين فلان الدليل بمعنى المقدمتين وكذا المدلول
هو النتيجة لا يصح الا ان يوصف بالكلي فيحمل المستدل به على ما يستدل بواحده وكذا المستدل عليه
في عبارته معناه ما يستدل على واحده واراد بالكلي والجزئي الاضافيين لا الحقيقيين والمعتبر
الاضافة بين المستدل به والمستدل عليه فيفهم من قوله المستدل به اما ان يكون كليا او جزئيا
كون المستدل عليه كذلك لا محالة فقوله وكذا المستدل عليه تصريح بما فهم ضمنا وعلى هذا لم يصح
قوله واذا كان المستدل به والمستدل عليه كليين بحيث [illegible] وبيانه انه ان اراد معناهما الظاهر
وهو باطل لاستحالة ان يكون مفهوم ان كل منهما اعم من الاخر مطلقا وان اراد بالكلي ما يصح

ان يحمل على كل افراده مجازا فكل من المتساويين كلي للآخر بكون الشرطية المذكورة لغوا لظهور
ان المفهومين اذا كانا بحيث يصح ان يقعا محمولا على كل افراد الآخر يكونان متساويين فلا حاجة
الى اشتراطه فضلا عن ان يستدل عليه والجواب انه اراد بهما ما لم يكن احدهما اعم من الآخر
ولا اخص مجازا على المجاز لعلاقة اللزوم فان لزوم معنى المجازي المذكور اولا بمعناه الحقيقي
واما المعنى المجازي المذكور ثانيا فهو لازم للمعنى المجازي المذكور اولا اعني المتساويين بمعنى
صحة حمل كل منهما على كل افراد الآخر فانه لا محالة لا يكون احدهما اعم من الآخر ولا اخص
واما الوسط فهي في مقام الحصر فانه المقابل لما يكون احد المفهومين اعم من الآخر وحينئذ
يجب ان يكونا متساويين دون المتباينين ليلزم من العلم باحدهما حينئذ واما كون النسبة
بينهما العموم من وجه ففي الكلام فيه ودعوى امتناع لزوم العلم من احد المتباينين الى
الآخر بان ينتقل الذهن من العلم بثبوت شيء ومن تصوره الى العلم بثبوت الآخر المباين له
دعوى بلا دليل فللقائل ان يمنع ذلك الى ان يقام دليل على استحالة كسب التصديق من
التصور وعلى امتناع الانتقال من العلم بحال احد المتباينين الى العلم بحال الآخر المتباينين
الآخر ويسمى هذا القسم قياسا قيل قد يستدل بالجزئي على الكلي مثل قولنا
بعض الحيوان انسان وكل انسان ضاحك فبعض الحيوان ضاحك وبالاعم من وجه على الآخر
مثاله مثل قولنا بعض الحيوان ابيض وكل ابيض كذا فبعض الحيوان كذا مع ان كلا منهما قياس
قطعا فينتقض بهما تعريف القياس عكسا وتعريف الاستقراء طردا فان قيل المراد بالكلي
هو الاعم من الآخر مطلقا او من وجه ولا يخرج المثالان عن القياس قلت فيلزم تداخل
القياس والاستقراء في الاعم من وجه والجواب ان المراد بالكلي هو الاعم مطلقا لكن
قد لا يعتبر العام بعمومه كما في المثال الاول فان الحيوان وان كان اعم من الانسان لكنه لم يجعل
آلة لملاحظة جميع افراده بل لبعضه فقط وهو ما يصدق عليه الانسان ضرورة اعتبار حمله عليه
حينئذ فلم يبق متناولا لما سوى ذلك البعض معتبرا فالمعتبر منه اما مساو للآخر او اخص منه

فيكون

38

فيكون ما يستدل بالجزئي على المتساويين على الآخر او بالاعم على الاخص واما ما قاله السيد الشريف
اندراج جميع اقسام القياس الاستثنائي والاقتراني المتصل والمنفصل فيما ذكر ظاهر
في كلامه فقد يقال الاندراج في ذلك مبني على رد الجميع الى الشكل الاول كما ذكره ابن الحاجب
في مختصر الاصول فليطلب منه بيان كيفية الارتداد اليه وقياسا كما عرف الفقهاء وهذا
لا يفيد اليقين بل غايته الظن لاحتمال ان يكون خصوصية الاصل مدخلا ويكون خصوصية الفرع
مانعا تارة بالدوران آه فان قيل كون الدوران مفيدا للعلية للمدار للدائر منقوض
بالجزء الاخير للعلة والشرط المساوي والمعلول المساوي للعلة فان الدوران متحقق فيها مع ان
شيئا منها ليس علة للدائر قلت قد وجدوا في تعريف الدوران كون المدار صالحا
لعلية الدائر وهذه الصلاحية منتفية عن المذكورات والمراد بكون المدار صالحا ان يكون
متحقق الصلاحية او غير ظاهرة الاستحالة واستحالة علية المدارات المذكورة غير ظاهرة
في شيء من الصور ولا في كل صورة لا يكون استحالة الصلاحية ظاهرة يمكن منعه حتى استحالته
حتى يبرهن عليها او بالسبر والتقسيم التقسيم عطف تفسيري للسبر بمعنى السبر
ليس مطلق التقسيم بل معناه قسمة غير منحصرة واذا كان كذلك لا يفيد ابطال ما غير ذلك الاوصاف
كون المؤثر هو الوصف الباقي لاحتمال ان يكون المؤثر غير المذكورات او غيرها
ليس المراد بها مطلق الغير والا يكون مفيدا لليقين بل المراد مغايرا مخصوصا كتباين
الرسم التام والناقص قال السيد الشريف تباين الرسمين ليس بما هو عرض بالقياس
اليهما بل بالقياس الى ماهية المرسوم فالظاهر ان نسبة احدهما الى الآخر كنسبة احد الجزئين
الى الآخر بل الاولى ان يقال الاختلاف بين اقسام الحجة كالاختلاف بين الانواع والاختلاف
بين اقسام القياس كالاختلاف بين الاصناف واما اقسام المعرف فقد اجتمع فيها ما
يشبه الاختلافين انتهى كلامه لا خفاء في ورود ما اورده لكن الكلام في توجيه ما اختار
فان اختلاف الجميع في الواقع بحسب اعتبارهم اما ان يكون بالذاتيات او بالعرضيات او يكون

البعض بالعرض والبعض الآخر بالذات اما على التفصيل المذكور او على غيره بحيث يقع شبه
الاختلاف بالذات بالاختلاف بالعرض وعكسه غير مناسب لان اطلاق اسم الشيء
عليه والعبارة في نفسه اولى من اطلاقه على شبيهه واعتبار المشابهة في وجه الشبه
على الوجه المذكور غير ظاهر وغاية ما يمكن ان يتكلف فيه ان يقال لما لم يكن حقيقة كان ظاهرة
اذ لم يتحقق نقل صريح ظاهر في انهم عبروا كون الاوصاف المميزة ذاتية او عرضية وغير
المناسبة ويجعل وجه الشبه وكون على بعض التقادير شبيها بالجزئي بالكلي في امر يشترك
جميع جزئيات ذلك الكلي فيه ولا محذور فيه فان اقسام القياس اي المتصل والمنفصل
في الاستثنائي والاشكال الاربعة في الاقتراني لما تفاوت بما يناسب ان يجعل
عرضيا وهو اختلافهما بالهيئات العارضة بحدودها وجعلها اصنافا لها بناء على
هذه المناسبة وتفاوت اقسام الحجة لما كانت بما يناسب ان يجعل ذاتيا فان كون
البعض ما يستدل بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين على الآخر والآخر بعكسه
والآخر بالجزئي على الجزئيات تفاوت قوي كالتفاوت بالذاتي بجعلها انواعا بناء على
هذه المناسبة وكون اقسام المعرف مما يجمع فيه ما يشبه الاختلافين ظاهر فانه لما كان
التفاوت بين الحدين بما هو ذاتي بالنسبة الى ماهية المحدود ناسب ان يجعل ذلك
ذاتيا له وعلى هذا القياس تفاوت الرسمين والاقرب ان يقال النكتة في اختلاف
العبارات مجرد التفنن من غير اعتبار بهذه التكلفات والقول يطلق على
المسموع والمعقول اي المركب التام الخبري وقيل المركب مطلقا ويخرج بقوله عنه قولان
فصاعدا من المركبات التقييدية او منها ومن التامة كما يخرج قولان من التام اذ لم يشتركا
في حد اوسط ويخرج به القضية المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها وكذا القضية الشرطية
المركبة من الشرطية المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها ان ثبت لها عكس النقيض
لان قوله عنه القول المعقول الآخر وصدوره عنها والقضية الواحدة البسيطة

المستلزمة

المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها وان خرجت به ايضا لكن يشعر باخراجها قوله لانه
مقدم لكن ان تعرض للمركبة ايضا على الوجه الذي ذكرنا   لانه هو المستلزم للمطلوب وكذا
المراد بالقول اللازم هو المعقول اذ هو اللازم له دون الملفوظ   مؤلف من اقوال
فان قيل ما فائدة مؤلف وهلا قيل قول من اقوال قلت ذلك تصريح بمتعلق الجار
وفائدته دفع توهم ان يكون المراد به التعميم ودفع الخصوص كما يقال فرد من افراد كذا
فيكون بالحقيقة قضيتان في اوه بل قضايا ثلث احدها الشرطية وثانيها
وضع المقدم وثالثها النتيجة   ليندرج فيها قياس مقدماته كاذبة ظاهر الكلام مشعر
بانه لولا هذا الكلام لم يتناول التعريف بقياس مقدماته كاذبة وليس كذلك بل غايته
انه يوهم ان لا بد من ان يكون المقدمات متحققة فتحققت النتيجة ايضا فاشار بقوله سلمت
الى انه يكفي ان يتحقق الاستلزام سواء تحقق الملزوم فيتحقق اللازم اولا لكن بحيث اذا تحقق
المقدمات تحقق النتيجة   يفيد كون الهيئة التاليفية داخلة في القياس لا خفاء في افادة
مدخلية الهيئة في الاستلزام ما افادة دخولها في القياس فلا احتمال ان يكون شرطا وايضا
مدخلية الهيئة في لزوم تحقق المقدمات في نفسها ممنوع بل كلما تحقق المقدمات في نفس الامر تحقق
النتيجة سواء عرضت الهيئة التاليفية لها اولا والجواب عن هذا ان المراد باستلزام
القياس النتيجة هو استلزامه اياها في الذهن مستلزم لحصولها فيه وعلى هذا العلية
المشعر بها قوله عنه انما هي بهذا الاعتبار لا باعتبارها في نفسها لكن على هذا وقع
الاشكال المذكور في تعريف الدليل اذ اللزوم في الجميع بهذا الاعتبار في البعض فقط
وتعميم اللزوم على وجه يتناول اليقين وغيره لا يدفعه كما مر والنقض عنه ايضا بما مر
لكن الذات بهذا التاليف وهو ان يكون متعلق محمول الصغرى موضوعا للكبرى
لم يلزم انه مباين فان مباين المباين قد يكون مساويا وقد يكون مباينا
لم يلزم انه نصفه آه بل يمتنع والنفي في المدعى نفي اللزوم دون الحكم بالامتناع

لان مقصوده تحصيل نفي اللزوم من غير احتياج الى الحكم بالامتناع مع انه اشار اليه بالدليل
وكذا الحال في الضعفية بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية آه في كون لزوم
هذا القول لهذا التأليف بواسطة عكس نقيض الكبرى بحث بل العكس المذكور واسطة
في ظهور الاستلزام لا في الاستلزام نفسه كما اذا بيّن الانتاج بالمستقيم والخلف
والافتراض فان قيل المراد باللزوم في الذهن لا في نفس الامر ولا شك ان العلم بالقياس
المذكور لا يستلزم العلم بهذا القول بل مع تلك المقدمة التي هي عكس نقيض الكبرى
قلت فيخرج الاشكال الثلثة غير الاول عن القياس اذ العلم بها لا يستلزم العلم بما
هو نتيجتها الا على الوجه الذي ذكرنا وهو جار فيما اذا بيّن الانتاج بعكس النقيض كما مر
في مختصر اصول ابن الحاجب ولا فرق الا ان هيئة الاول لا يمكن البيان الا بعكس النقيض
بغير تفطنه لبعد ذلك واحتياجه الى مزيد تأمل بخلاف ما يمكن البيان بعكس المستوي فان
تلك الهيئة فيه لا تعتبر ان يتفطنها الذكي وذلك الفرق لا يجدي نفعا فان هيئة الاول فيما
لا يمكن البيان الا بالافتراض ايضا عسير جدا ومع ذلك درجوه في القياس في استلزامه
نتيجة لذاته فادرج ما يكون بيان الانتاج بالمستقيم او الخلف والافتراض في كون
الاستلزام لذاته دون ما يكون البيان بعكس النقيض تحكم وادراجه ايضا فيه يبطل
حصر القياس الاقتراني في الاشكال الاربعة لانه بالنسبة الى هذا اللازم ليس شيئا
من الاشكال على وجه قرروا انتاجها لينتج المطلوب قال السيد الشريف هذا القول
بالنسبة الى اللازم المذكور ليس بقياس اصلا واذا قيس الى قولنا ليس ج الذي هو ليس بجوهر
كان قياسا من الشكل الثاني ومندرجا في تعريفه انتهى كلامه كونه قياسا من
الشكل الثاني مبني على ان حرف النفي لا يوجب سلب الربط لا جزء المحمول ويحصل حينئذ شرط
الشكل الثاني وهو اختلاف المقدمتين في الايجاب والسلب بخلاف ما اذا جعل جزءا من
المحمول فانه حينئذ ليس واحدا من الاشكال الاربعة واذا جعل سلب الربط فعكس النقيض

على الوجه

على الوجه المذكور في الشرح لا يستقيم على شيء من المذهبين اللهم الا ان يجعل سالبة
المحمول لا معدولة وهي في قوة السالبة فتوجيه العكس المذكور مبني على كونها موجبة
ووقوع السلب جزءا من المحمول وبيان اشتراط الشكل الثاني فيه على كونها في قوة السالبة
في سالبة وقوله ج ب اي مغاير لكل واحدة من المقدمتين والا يلزم آه هو الوصف
توضيح لما يشتمل عليه فان القول المعلول للمقدمتين مغاير لكل واحد منهما لا محالة
لانا نقول القول اللازم في الاستثنائي هو التالي ان كان خارجا عن الحقيقة فيخرج جلا في
نفسه لان اللازم قضية بخلاف التالي فانه لا حكم فيه فلا يكون قضية لا يدفع السؤال
لان ج ب ا ب ج ب فالتالي احد الاقوال التي يتألف القياس منها نعم لو اريد بالقول
القضية فهو ليس قولا لكن المجيب لا يسلم ان اللازم هو التالي فليس له ان يجاب بذلك
وان كان جاريا على المجاز كما ان القول بان النتيجة تكون مذكورة بالفعل في الاستثنائي
قول مجازي بناء على ان طرفيها كالمذكور مرتبان مذكوران فيه فالاستثنائي في مغايرته للقياس
فلا بد في الجواب من بيان مغايرته له وهو ان لا ان يسلم الظاهر انه هو التالي وتبين مغايرته
لكل من اللازم والاستثناء ان يستدل بوجود الملزوم على آه فان قيل
وجود الملزوم او المعاند وكذا عدم اللازم والمعاند هو الاستثناء فقط والاستدلال
بمقدمة واحدة فقط فكيف يستدل بوجود الملزوم آه قلت المراد وجود الملزوم من
حيث هو ملزوم وكذا البواقي فيكون الاستدلال بالشرطية والاستثناء جميعا اما ان يكون
هذا العدد زوجا او فردا هذا منفصلة شبيهة بالحملية ولو اخر اداة العناد عن الموضوع
يكون حملية شبيهة بالمنفصل ومانعة الجمع ان تعاند صدقا فقط اي لا يصدقان
ويكذبان هذا التفسير لمانعة الجمع بالمعنى الاخص المباين للحقيقية وكذا التفسير الذي ذكر لمانعة
الخلو انما هو تفسير لها بالمعنى الاخص المقابل للحقيقية واما تفسيرهما بالمعنى الاعم وهو ان
يحكم بالتنافي صدقا فقط اي من غير حكم بتنافيهما كذبا مع السكوت عنه وحالهما في الاستدلال

بكال الاخصين وحمل ما في المتن على الاعم من ان لا يكون شئ منها للكل في امر مناسب
طرفي المطلوب قال السيد الشريف اعني موضوع النتيجة ومحمولها لان النسبة بينهما مجهولة
لكونها مكتسبة بالقياس فلو لم يكن امر مناسب لطرفي المطلوب بسببه يعلم النسبة
بينهما لم يفد القياس النتيجة انتهى كلامه وجواب اشتمال القياس الاقتراني المفيد
للتصديق بالمطلوب على امر مناسب لطرفي المطلوب المسمى بالوسط مع وجوب تكرره
مما تقرر عندهم لكن لم ينبهوا عليه ربما قاطعا وما ذكره السيد الشريف من انه لولا ذلك
لم يفد القياس النتيجة في حيز المنع بل هو اول المسئلة ستة عشر الى اصل
من الضروب الاربع فان قيل سلمنا عدم انتاج الشخصية في الكبرى والآن ذهب بعضهم
لكن لا شبهة في انتاج الاول والصغرى شخصية فيكون الضروب الممكنة الانعقاد
اكثر مما ذكر قلت لعله ادرج الشخصية في الجزئية تجوزا ايجاب الصغرى السالبة
اذا كانت مع الكبرى السالبة الموضوع في حكم الموجبة كقولنا لا شئ من ج ب
وكل ما ليس ب ا ينتج كل ج ا بناء على ما دل قولنا لا شئ من ج ب كقولنا كل ج ليس ب
فان قلت ينتج هذا الشكل مع انتفاء الشرطين كليهما او احدهما اما الاول
فلقولنا لا شئ من ج ب وبعض ج ا ينتج بعض ج ليس ب لانه بعكس الترتيب يرتد
الى رابع الرابع فينتج ما ينعكس الى المطلوب واما اذا انتفى ايجاب الصغرى دون
كلية الكبرى فلقولنا لا شئ من ج ب وكل ج ا ينتج ليس ب لانه بعكس الترتيب
يرتد الى ثالث الرابع وينتج ما ينعكس الى المطلوب واذا انتفى كلية الكبرى دون ايجاب
الصغرى فلقولنا كل ج ب وبعض ب ليس ا فانه ينتج بعض ج ليس ا لانه اذا
عكس الترتيب ثم عكس الجزئية السالبة المستوي الى قولنا بعض ا ليس ب وجعل العكس
موجبة سالبة المحمول ثم الكلية بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس ب ليس ج
فينتج بعض ليس ج وينعكس المستوي الى بعض ج ليس ا غاية ما في الباب

انه

قوله المسمى مستتر او محذوف اى هو وهو راجع الى امر او بدل من امر

انه اذا لم يحصل الشرطان لم يكن الاول بديهي الانتاج لانه ينتج اصلا قلت
جميع ذلك مبني على كون النتيجة الحاصلة من تلك الضروب من احدى الخاصتين فينعكس
الى المطلوب اذ السوالب الجزئية غيرها وظن بمنع امكان ذلك حتى يبين الدليل
وكذا الاشكال الباقية يمكن ذلك ايراد الشبهة على شروط انتاجها وبيان ضروب
نتيجة غيره ذكروا ويدفع بالجواب الذي ذكرنا فعليك بالاستخراج والدفع ان وجدت
داعيا اليه فقد ثبت عدم انتاج تسع قراين فان قلت بل ثبت
عدم انتاج عشر قراين اذ القرينة الاولى من اخص من ثلث قراين وكل من الثلث الباقية
اخص من قرينة واحدة فيكون المجموع عشر قراين قلت القرينة الثانية والثالثة كلاهما
اخص من قرينة واحدة بمعنى ان قرينة واحدة اعم من كل منهما الا ان اعم من الاخر
كما اشار اليه السيد الشريف حيث قال فمنع القرينة اعني المركب من الصغرى السالبة
الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية اعم من كل واحدة من الثانية والثالثة انتهى كلامه
فسقط بالشرط الثاني ضربان اخران فان قيل الشرط الاول هو عدم اجتماع
الخستين على تقدير عدم كون الصغرى موجبة جزئية والشرط الثاني انه على تقدير كون الصغرى
موجبة جزئية كون الكبرى سالبة كلية قال فسقط بالشرط الاول ثمانية اضرب من التسعة
المذكورة وبالثاني ضرب ثلاثة واحد من التسعة المذكورة وهو الصغرى الموجبة الجزئية
مع الكبرى السالبة الجزئية والاثنان اللذان ذكرهما هنا فكيف يقال سقط بالشرط
ضربان قلت ليس المراد انه لا يسقط الا هذان الضربان بل مراده انه سقط بها عدا
التسع المذكورة ضربان اخران بالدليل الذي ذكروا وانما لم يبين ما سقط بكل شرط منفردا
عن الاخر لان بيان ما سقط بالاول يفضي الى بيان واحد مما سقط بالثاني فبينه هناك
اختصارا الحجة اما ان تكون عقلية اى ماخوذة من العقل من غير افتقار الى السماع
اراد بالسماع السماع من الانبياء عليهم السلام بوسط او بغيره كما يشير اليه من غير

النقلية بالحقيقي المنقول عنهم عليهم السلام فان القياس الذي كلتا مقدمتيه او احدهما من
المتواترات او مما يكون سبب العلم بها السماع من غير النبي عليه السلام في غير الشرعيات
وان لم يبلغ الخبر الى حد التواتر ليفيد اليقين بل الاعتقاد او الظن حجة عقلية
تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب فان قلت
ان حمل عاص على معناه الظاهر فلا حمل بحسب المعنى في الصغرى بل بحسب اللفظ فقط وان
حمل على لازم معناه وهو مستحق للعقاب تكون الكبرى بعينها فالجواب ان عاص مستعمل
في مفهوم ما يطلق عليه هذا اللفظ مجازا يدل عليه دليله وهو قوله تعالى افعصيت امري
فانه يدل على اطلاق العصيان على ترك الإتيان بالمامور به لحصر ممنوع لا خفاء
في عدم ورود هذا السؤال بعدما قرر قوله الكلام على الوجه الذي ذكره بل السؤال يتوجه
على المتن ويدفع بان تقرير كلامه على الوجه المذكور فسقط منع الحصر ويحمل تقرير الكلام على وجه
يتوجه السؤال ثم يدفع بما ذكر وصورتها عقلية لا مدخل للسماع فيها هذا ووصف
الحجة بالعقلية والنقلية باعتبار نفسها اما اذا وصفت بها باعتبار مادتها فالنقلي المحض
بحيث لا مدخل للعقل فيها اصلا محال للزوم التسلسل انما يصح باعتبار مقدماتها النقلية
الوضوء عمل وكل عمل بالنية فان قلت ان اراد بالعمل في قوله الوضوء عمل
العمل الشرعي لم تكن الصغرى عقلية وان اراد مطلقا لم تكن الكبرى كلية لان معناها كل
عمل شرعي بالنية على ما يدل عليه دليله لا مطلق العمل وهو ظاهر قلت نختار الثاني
ولا نسلم تخصيص العمل في الكبرى بالشرعي فان معناها كل عمل ثوابه بالنية وصحته بالنية
على اختلاف الرأيين في قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وحاصل معناها
قضية حملية محمولها شرطية اي كل عمل ان قدر له ثواب فهو بالنية او كل عمل ان كان
له صحة في الشرع فهو بالنية الحجة العقلية اما ان تكون مقدماتها قطعية ضرورية
او مكتسبة وتسمى برهانا آه فان قيل يفهم منه ان مقدمات الحجة اذا كانت قطعية

سميت

سميت برهانا وليس كذلك بل لا بد مع ذلك ان يكون استلزامها للنتيجة ايضا قطعية ليكون
برهانا ولا يلزم من قطعية المقدمات قطعية الاستلزام كما في الاستقراء الغير التام فان المقدمات
المذكورة فيه قطعية بأسرها والاستلزام ظني قلت لا نسلم قطعية جميع المقدمات في الاستقراء
الناقص بل هناك مقدمات ظنية ايضا مضمومة الى المقدمات القطعية وهي قولنا
فيما اذا استقرأنا الاكثر ويمكن عليه حكما يقينيا وغيرها ايضا كذلك فاذا يكون
الحجة قطعية المقدمات اذا كانت صحيحة الصورة قطعية الاستلزام لا محالة وقد يعترض
ايضا ببطلان الحصر وبطلان تعريف الخطابة فانه اذا كانت بعض المقدمات قطعية
والبعض الآخر ظنية او اعتقادية صحيحة او فاسدة سميت خطابة وامارة ولم يندرج
ذلك فيها ولا في غيرها فيبطل التعريف والحصر والجواب انه اراد بالمقدمات الظنية
ما ثبت بأسرها ظنية او بعضها ظنية والبعض الآخر قطعية او اعتقادية يدل عليه
جعلها مقابلة لما يكون مقدماتها بأسرها قطعية هكذا حقق السيد الشريف كلام مختصر
الاصول ويسمى برهانا قال السيد الشريف اي عند الحكيم وقال في قوله ودليلا
اي بالمعنى الاخص عند المتكلم وفي قوله وتسمى خطابة اي عند الحكيم وفي قوله
وامارة اي عند المتكلم وقال وفيه ان المصنف جعل الجدل مندرجا في الخطابة
ولا جدال معه في ذلك وان كلامه مشعر باعتبار ان قضاياه مشبهة بالظنيات
كما صرح به الشارح ولم يوجد في كلامهم بل صرح بعضهم بعدم اعتبار المشبهة بالظنيات
لانها ان افادت ظنا فهي هي لا مشبهة بها والا فلا اعتداد بها انتهى كلامه
والمبادي اليقينية هي المبادي الاول للبرهان اقول اراد المصنف بالمبادي اليقينية
المبادي الاول للبرهان لا مطلق المبادي اليقينية ما يجعل مادة البرهان ومبدأ له فقد يكون
ما يعلم يقينا بالكسب وذا ليس من المذكورات وانما اختص البيان بها دون مطلق المبادي
مع ان عنوان المبحث مبادي الحجج مطلقا لان المقصود بالبيان في هذا المبحث بيان اقسامها

في قول الشارح
في قول الشارح
الشبيهة بالظنيات

وانما الاقسام فتة المبادي الى هذا المقسم فقط فيعلم ببيان هذا القسم بيان اقسام مطلق المبادي بناء على ظهور ان له قسما آخر هو الكسبي بل بوسط تقوى عند تصور الزوج والاربعة وهو الانقسام بمتساويين فان قيل المنقسم بمتساويين وان كان اعم من الزوج لوجوده في المقادير لكنه ماخوذ في مفهوم الزوج فان معناه عدد منقسم بمتساويين ويمنع كونه خارجا عنه لازما له فلا يصح ان العقل يجزم بمجرد تصور الطرفين بل بوسط يتصوره الذهن عند تصورهما فان ما يحتاج اليه مع التصورين لا بد ان يكون خارجا عنهما لا داخلا قلت اذا تصور العقل الطرفين فقد تصور هذا الوسط في ضمن الزوج اجمالا غير ملحوظ تفصيلا وهو بهذا الاعتبار ليس بوسط بل بتصوره العقل بعد تصورهما وهو بهذا الاعتبار هو وسط خارج عنهما هذا ولزوم هذا التصور التفصيلي بعد تصور الطرفين محل مناقشة

الشمس مضيئة والنار حارة لا خفاء في كون هاتين القضيتين اما مهملتين او كليتين لا شخصيتين فلا يكون الطرفان فيهما محسوسين بل مدركين بالعقل الصرف وبمعونة الحس للعقل في ذلك الحكم هو ادراكه جزئيا من جزئيات مبدأ اشتقاق المحمول الذي يتشخص بتشخص المحل وهو الضوء الخاص القائم بالجرم حين رآه والحرارة القائمة بالنار الخاصة حين احس بها ولا خفاء في انه كاف في الحكم اذا لم يكن القضية كلية اما في الكلية فكلا وكذا قولنا ان النار حارة وغضبا لا يكون قضية شخصية بل حكم الكلية موضوعها فيكون الطرفان مما يدركه العقل الصرف واما معونة الحس الباطن له في هذا الحكم فهو ادراكه جزئيا خاصا من جزئيات العنوان كانا فيما حكم بحصوله فيه كانا به مشخصا مشخصة واما الحكم على ذلك المشخص المدرك بخصوصه فليس مما يحتاج العقل فيه بعد تصور الطرفين الى شيء لان الحكم بسببه كما قال السيد الشريف جعل الحاكم في المشاهدات هو الحس وفي المتواترات والتجربيات والحدسيات العقل والحس معا وان كان الحاكم فيها هو العقل بمعونة الحس لان الاحساس هناك كاف في حكم العقل بخلافه هنا لاحتياج الى قياس خفي في كل واحدة من المتواترات

والتجربيات

قوله فكلا وهو حرف ردع اي فهو غير كاف في الحكم

مفصلا

٩

والتجربيات والحدسيات فخلفه الحس هناك اكثر مثل ان يخبر عن محسوس او الاخبار عن محسوس يجزم العقل بمعونة الاحساس سواء كان الاحساس سمعيا وتوهم سترا يجزم العقل بذلك الحكم كوجود المحسوس فان الاحساس به يستلزم الجزم به لوجوده او يحتاج الى تكرار الاحساس كما في التجربي والحدسي فان الجمع الكثير اذا اخبروا عن حكم تجربي او حدسي بان قالوا جربناه كما طابخت تيقنا به او حدسنا به فيحصل اليقين به حصل لسامع خبرهم الجزم وان لم يجرب ولم يحدس وهو بالنسبة اليه من المتواترات وان كان بالنسبة الى المخبرين من التجربيات والحدسيات

وانما اعتبر كون الخبر عن محسوس لان غير المحسوس آه فان قيل لو لم يفد الجزم خبر الجمع عن غير المحسوس لم يكن الاجماع حجة قطعية مطلقا لان كلام اهل الاجماع حجة قطعية مطلقا لان كلام اهل الاجماع يخبر عن تحقق حكم شرعي علمه بدليل لا نخ له وخبر كل لا يفيد القطع وخبر الجمع لا يفيده قلت هذا الجزم انما يحصل بدليل شرعي يدل على قطعية الاجماع لا لان العقل احال تواطئهم في ذلك على الخطأ والكذب لو خلي ونفسه مع قطع النظر الى ما عنده من امور الشرع فان قيل ما السبب في ان العقل يجزم بما اخبر به الجمع المذكور اذا كان محسوسا ولا يجزم بما اخبر به الجمع المذكور اذا كان معلوما بدلائل عقلية قلت في ذلك عدم احتمال تطرق الغلط في الاول ولا يتوقف الجزم الا على عدم احتمال التزامهم الكذب فاذا علم ذلك جزم به بخلاف الثاني فان فيه مع احتمال التزامهم الكذب احتمال تطرق الغلط في الدليل بالكثرة يرتفع الاحتمال الاول دون الثاني وفيه تامل واعتبر ان يكون ممكن الوقوع فان قيل ان اراد ان ذلك المحسوس ممكن الوجود فالمحسوس عنه غني اذ كل ما يفرض انه لو ادرك لادرك بالحس فوجوده ممكن وان كان اتصافه ببعض الصفات والاحوال ممتنعا كما لو فرض محسوس هو شريك الباري فان الممتنع هو اتصافه بكونه شريك الباري لا وجوده وان اراد ان الحكم المخبر به يمكن

آه حال جفنا بمعنى الاحتمال

بيان تطرق الغلط

اتصاف ذلك المحسوس به فيجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب بعينه قلت نختار الاول
ولا نسلم ما ذكرتم للفرق الظاهر بين قولك هذا المحسوس شريك الباري وبين قولك
المحسوس الذي هو شريك الباري موجود فان المتخيل في الاول اتصافه بكونه شريك الباري
لا وجوده لتحققه في الثاني المتخيل وجوده واما الاتصاف بكونه شريك الباري
فمأخوذ في الموضوع ليس المحكوم اثباته او نفيه في الصفة المذكورة او نختار الثاني
ونمنع ما ذكرت لان معنى قوله يجزم العقل بامتناع التواطؤ ان العقل يجزم بانهم لم يتواطؤوا على
الكذب لانه لم يقع لهم الكذب لان التجربة تتوقف على فعل يفعله الانسان آه
هذا الفرق ذكره العلامة الرازي في شرح المطالع قال السيد الشريف قيل هذا الفرق ضعيف
لان الاحكام النجومية تجربيات ولا تتوقف على فعل يفعله الانسان بل الفرق ان السبب
في التجربيات معلوم السببية مجهول من حيث خصوصية الماهية وفي الحدسيات معلوم
بالاعتبارين فان من شاهد ترتب الاسهال على شرب السقمونيا علم ان هناك سببا للاسهال
وان لم يعلم خصوصيته ومن شاهد في القمر اختلاف الاشكال النورية بحسب اختلاف اوضاعه
من الشمس علم ان نوره من جهتها وان السبب في ذلك هو نور الشمس قد يرد على كل
واحد من هذه المبادي اعتراضات آه يعني الجميع شبه ذكرت للقدح في احكام الحس
وفي البديهيات على ما هو المذكور في المواقف مع اجوبتها وايرادها لا يليق الا بالمطولات
فتركها برمتها اولى واما مقدمات المغالطة في عبارة الكتاب مسامحة حيث قال
واما مقدمات المغالطة فقضايا الوهم في امر غير محسوس قياسا على المحسوس فيحمل حكم الوهم
الذي هو التصديق جزءا عن المقدمات التي هي المصدق بها واطلاق الحجة والدليل على مطلق
المغالطة والقياسات الشعرية مجاز اذ الحاصل من القياسات الشعرية هو القبض
والبسط دون النتيجة وكذا في اكثر المغالطات لا يحصل للخصم الا الحيرة والعجز عن حلها
اما حصول نتيجة له فكلا ونقيض النتيجة في المغالطة قد يكون يقينيا بديهيا او نظريا حصل

مطلب

أي والمتخيل في الثاني وجوده فعلم انه معطوف على المتخيل

بالبرهان

بالبرهان فحصول النتيجة حينئذ محال دليل صح نقله ممن عرف صدقه آه اي الحجة النقلية
دليل يكون سبب العلم بمقدمته او احدهما حكم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بهما او باحدهما
سواء سمع المستدل بنفسه او ينقل اليه فقوله نقله على حذف مضاف اي نقل مقدمته
او على الاسناد المجازي وجعل الضمير مجازا فيكون استخداما بعيد فوجه الحصر في النقلية
لكونها مما يصح ان يثبت بالنقل وما صح نقله عن النبي عليه السلام مستلزم لحكمه عليه السلام
به فذكر الملزوم واراد اللازم فحاصله دليل حكم النبي عليه السلام بمقدماته كلها او بعضها
وهو اعم من ان يكون حكمه عليه السلام به معلوما يقينيا بان يسمع منه الخبر بنفسه مع مشاهدة
القرائن الدالة على المراد منه او ينقل اليه نقلا متواترا او معلوما ظنا بان لا توجد قرينة تدل
بالقطع على المراد او ينقل بخبر الواحد وانما قلنا انه اعم لان التواتر انما يشترط لافادة
اليقين فان قلت التعريف صادق على دليل حكم النبي عليه السلام بمقدماته العقلية
باسرها مثل لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا مع ان العقل يحكم بمقدماته مع
قطع النظر عن سماعها من النبي عليه السلام وقد تقرر ان ذلك هو العقل قلت
لهذا الدليل حينئذ حيثيتان فهو من حيث انه حكم بها العقل مع قطع النظر عن حكم الشارع
به عقلي ومن حيث انه حكم الشارع به سبب للعلم به لو فرض ان لا يحكم العقل
بنفسه نقلي لانهم ادعوا الصدق واظهروا المعجزة على وفق ما ادعوا هذه صغرى
الدليل الدال على صدقهم عقلا وقد ثبت بالتواتر فهي من المبادي الاول واما الكبرى
وهي قولنا كل من يدعي النبوة واظهر المعجزة على وفق دعواه فهي من البديهيات الاولية
وهذا الدليل مستلزم ومنتج لكونهم انبياء والتلازم قطعيا كان مقدمتيه قطعيتان
وقوله ادعوا الصدق معناه ادعوا النبوة المستلزمة لصدقهم في كل ما اخبروا
من الله تعالى وقد بين الاستلزام في موضعه لانه يمتنع ان يعرف صدقه بالنقل
اي النقل الذي لا ينتهي الى من عرف صدقه عقلا لانه لو انتهى النقل اليه والنقل

مقطوع به فهو ايضا ممن عرف صدقه عقلا ولا يقدح في ذلك مدخلية النقل في الجملة
مثل ان يقول لهم نبي ثبت نبوته عقلا ان فلانا ايضا نبي فان فلانا حينئذ
ممن عرف صدقه عقلا فان نبينا عليه السلام لما اخبر ان هرون نبي علمنا قطعا
صدق هرون وان لم نعلم انه ادعى النبوة واظهر المعجزة على وفق دعواه وانما امتنع
صدقهم عليهم السلام بالنقل اذ لم ينته الى من عرف صدقه عقلا لان المراد بالصدق
هو الصدق على سبيل القطع واليقين لا الصدق وان كان ظنا اذ الظن يحصل
بخبر كل من ظاهر حاله الصدق اذ لم يكن المخبر به بعيدا عن العقل ولا مما لا طريق
للعقل اليه وايضا العمدة فيما ثبت بالنقل من الامور الشرعية التي يجزم العقل
بامكانها ثبوتا وانتفاء اذ لا طريق له اليه وخبر عن النبي عليه السلام لا يفيد ذلك اصلا
لا يقينا ولا ظنا ومعرفة الوحي في الاحكام الشرعية بالكرامة من غير ان يستفيد
من النبي عليه السلام ظاهرا وباطنا وان كان كاشفا لبعض الاحوال بالتصفية
والكرامة بل نقول ذلك ايضا بسبب متابعة النبي عليه السلام واتصاله به معنى
واما التصفية بغير اهل الملة الظاهرة فلا يعول عليه   عصمة رواة العربية اي
يعلم يقينا انهم لم يخطئوا فيما رووا   مفرداتها اراد بها جواهر الفاظ العرب
كما علم في متن اللغة   واعرابها اراد بها الهيئات التركيبية التي تدل على ما هو
اصل المعنى المراد المعلوم بالنحو   وتصريفها اراد بها هيئات المفردات
التي تدل على معانيها الموضوع لها وضعا نوعيا وهي المعلوم بعلم الصرف
وتركيبها اراد بها هيئات التراكيب التي يحصل بها المعاني الزائدة
على اصل المعنى المراد وهي الخواص الكائنة في الافادة المعلومة بعلمي المعاني والبيان
وما لا يعلم يقينا ان رواة هذه المذكورات لم يخطئوا فيما رووا من العرب ولم يعلم
ايضا ان العرب لم يخطئوا فيما قالوا لم يحصل اليقين من خبر المنقول اليه تواترا اذ

مع

قوله ايضا اي كما ان نبينا ... حجة

قوله وخبر عن النبي عليه السلام مبتدأ نكرة مخصصة

خبر المبتدأ الذي هو قوله وما لا يعلم الخ

45

مع احتمال الخطأ في واحد منها لم يحصل الجزم واليقين بان مراد النبي عليه السلام بخبره
ذلك بما فهمناه من ظاهره   بحسب الدلالة الوضعية اي ما للوضع مدخل فيها
وعلمنا عدم المعارض العقلي فيه بحث لان العلم بعدم ما يعدم لا يحصل ما
لم يعلم عدم المعارض العقلي يجب ان يصرف عن ظاهره ويحمل على المجاز والا لزم كذب
من امتنع كذبه عقلا   او وقفا في حيز التعارض فيه اشارة الى ان في المتن
وهو قوله اذ العقل اصل النقل وتكذيب الاصل لتصديق الفرع محال اي لو لم يرجح
الاصل يرجح الفرع وهو محال غير تام اذ لا يلزم من عدم ترجيح الاصل ترجيح الفرع
بل لزم احد الامرين وكلاهما باطلان كما ذكرنا مع ما لزم في الثاني من احتمال تطرق
الخطأ في العقلي القطعي وهو ايضا باطل واعلم انهم اختلفوا في ان الدلائل النقلية هل
تفيد القطع اي هل يمكن ان يحصل الشرائط المذكورة لتفيد القطع ام لا فذهب المعتزلة
وجمهور الاشاعرة الى امتناعه وقيل الحق انه يمكن ان نعلم يقينا من سمع الخبر
من النبي عليه السلام مراده بالقرائن ويمكن ان ينقل الخبر والقرائن ايضا الينا
متواترا والقول بامكان ذلك في الامور الشرعية التي يجزم العقل بامكانها
ثبوتا وانتفاء من غير ان يكون له طريق اليه دون اليقينيات التي ليست كذلك
على ما قيل باطل لانه ان علم مراد من امتنع كذبه عقلا بخبره حصل اليقين سواء
كان الخبر من الشرعيات او من العقليات   النظر الصحيح يفيد العلم مطلقا اي
في الالهيات وغيرها ان كان المدعى جزئيا اي قضية مهملة على ما ذكره الامام في المحصل
يدل عليه ايضا استدلال المصنف فانه لا يفيد القضية الكلية القائلة كل نظر صحيح يفيد
العلم بل القضية المهملة القائلة النظر الصحيح يفيد العلم قيل وهذا وان سهل بيانه قليل
الجدوى لان المقصود من اثبات كونه مفيدا للعلم الاستدلال به على ان الانظار الصحيحة
الواقعة مفيدة للعلم لنا وهذا لا يثبت الا بالكلية وان كان المدعى كليا لا يثبته

القول مبتدأ وخبره باطل

قوله فانه لا يفيد الخ جواب الشرط

جزاء الشرط

اي الاستدلال

الدليل المذكور اللهم الا ان يقال الدليل الاول يدل على ان كل نظر صحيح مادة وصورة
يقع في القياس الاستثنائي متصلا كان او منفصلا يفيد العلم بناء على ان الشرطية
الدالة على المعاندة دالة على ملازمة احد الجزئين لنقيض الآخر وفيه ايضا الاستدلال
بالملازمة مع وجود الملزوم على وجود اللازم او بها مع عدم اللازم على عدم الملزوم
لكن يرد عليه انه كما جاز في الاستدلال به ان يلاحظ ما ذكرت كذلك جاز ان ينظر
فيه المعاندة مع الوضع والرفع والاستدلال على هذا الوجه غير الاستدلال به على
الوجه الذي ذكرت فاثبات كون النظر فيه على ذلك الوجه مفيدا للعلم لا يستلزم اثبات
كونه مفيدا له على هذا الوجه والدليل الثاني يدل على ان كل نظر صحيح مادة وصورة
في القياس الاقتراني يفيد العلم بناء على ادعائهم عدم التفاوت فيما الف قياس
استثنائي ينتج المطلوب فيقال متى لم يتفاوت النظر الصحيح في الاقترانيات في
افادة العلم فافادة البعض له مستلزم لافادة الباقي لكنه غير متفاوت
فيه فافادة ذلك البعض مستلزم لافادة الباقي وبهذا الطريق يمكن اتمام
الاستثنائيات وقد يقال مقصود المصنف ان المدعى الموجبة الكلية بديهة وما ذكر
في بيانه من قبيل التنبيه لا الاستدلال ومن انكرها فهو لم يتصور الطرفين على وجه
هو مناط الحكم فان الحكم البديهي قد يكون تجريد طرفيه عن العوارض واللواحق بحيث
يتحصلان في الذهن على وجه هو مناط الحكم عسيرا فلا يحصل الحكم الا لمن يتيسر
له ذلك التجريد وبه قال الرازي في النهاية وذلك غير بعيد فان من علم ان النظر
الصحيح مادة وصورة في القطعيات معناه ما ينطوي على جهة الدلالة اعني العلاقة
العقلية الموجبة للانتقال الى المطلوب اذا كان مع عدم المانع من النوم والغفلة
على ما قيده الآمدي علم انه مفيد للعلم قطعا وقيل ثبت الكلية مشخصة بكون
افادته للعلم بديهية ملحوظة بخصوصها وهي من هذه الحيثية مثبتة ومن حيث كونها

ملحوظة

عطف على قوله الدليل الاول

46

ملحوظة بعنوان النظر افادته له نظرية ومثبتة ولا محذور فيه في ذلك فان الحكم الشيء
يختلف بديهة وكسبا باختلاف العنوان بيان المشتهية ان كل نظر صحيح مادة وصورة
في القطعيات لا يتخلف عنه مناف للعلم مشتمل على علاقة توجب العلم مع عدم المانع
وكل ما هو كذلك فهو يفيد العلم ويستلزمه فكل نظر صحيح في القطعيات لا يتخلف عنه
يفيد العلم اما الكبرى فبينة واما الصغرى فلان معنى النظر الصحيح ما ينطوي على علاقة عقلية
موجبة للانتقال الى المطلوب وقد اعتبر مع عدم المانع والفرق بين النتيجة والصغرى
ان الصغرى في النتيجة مقصود اجمالا وفي الصغرى تفصيلا وبذلك يختلف الحكم بداهة
وكسبا علم من الاول اي العلم بوجود الملزوم لا خفاء في ان النتيجة لا تلزم من
مقدمة واحدة من مقدمات القياس بل لكل منهما مدخل فيها فاللام في الاول
في عبارة المتن اشارة الى العلم بوجود الملزوم مع العلم بالملازمة وكذا اللام في الثاني
اشارة الى العلم باللازم مع العلم بالملازمة على ما اشار اليه السيد الشريف رحمه الله تعالى
فثبت ان النظر الصحيح في الالهيات آه قال السيد الشريف الدليل الاول
قياس استثنائي عام والثاني قياس اقتراني خاص بالالهيات اراد بقوله الدليل الاول
قياس استثنائي ان الدليل الذي دل الدليل الاول على انه مفيد للعلم قياس استثنائي
وكذا الحال في الثاني واما الدليلان المذكوران فكلاهما استثنائيان متصلان
من الشرطية ووضع المقدم وان لم يذكر في المتن المقدمة الاستثنائية اعني الوضع
تقريره ان المدعى وان كانت موجبة كلية لكن المثبت بالدليل المذكور ابتداء
هو المهملة اي النظر المفيد للعلم موجود لانه كلما حصل العلم الاحد بلزوم شيء لشيء وعلم معه
وجود الملزوم وعدم اللازم حصل له من العلمين الاولين وجود اللازم ومن العلمين
الثانيين عدم الملزوم ولكن حصول العلم بها ثابت بخصوص العلم الثالث منهما ثابت
وهو المطلوب وكذا الكلام في تقرير الدليل الثاني   الحجة السمنية

فان قيل ان افاد دليلهم ما ادعوه فقد لزم نفي الشيء بنفسه وانه تناقض لان هذا
الدليل الخاص لكونه افاد ان لا شيء من النظر المفيد للعلم داخل في تلك السالبة فيلزم انه
غير مفيد فيكون مفيدا وغير مفيد وهذا تناقض صريح وان ادعوا ان تلك السالبة بديهية
وما ذكروا تنبيهات فتلك الدعوى باطلة والا لم تختلف فيها اكثر العقلاء وان كانت
مخالفة لحكمهم في حكم لا تنافي بداهته قلت ما ذكر انما يلزم اذا ادعوا اليقين بتلك
السالبة فلا بد حينئذ ان تكون بديهية او نظرية بمفيد نظر خاص العلم بها اما اذا
قصدوا التشكيك في كون النظر مفيدا للعلم فلا اذ يكفيهم ان يكون نظر خاص يفيد
الظن بان لا شيء من النظر بمفيد للعلم ولا تناقض في ذلك واذا كان نقيض الشيء
مظنونا لم يبق ذلك الشيء يقينا بل موهوما قد يقال ايضا لا شك ان تلك الوجوه
دلائل ظنية لانها تبطل نقيض المدعى ليلزم حقيته ومدعاهم سالبة كلية فنقيضه
موجبة جزئية لا موجبة كلية فحاصل تقرير دليلهم هذا انه لو لم يصدق لا شيء من
النظر بمفيد للعلم لصدق بعض النظر مفيد له وهذا باطل لان الحاصل عقيبه آه
فتكون تلك الملازمات او بطلان التالي في حيز المنع انما يصح ذلك لو كان موجبة
كلية بان يقال كل نظر مفيد للعلم وهو باطل لان العلم الحاصل عقيب كل نظر اما ضروري آه
ولو جعل كلية كانت الملازمة الاولى في حيز المنع ولا يتاتى ذلك في الوجه الثاني
والثالث بل الوارد عليهما الجواب المذكور في المتن ولعل المصنف اراد ذلك
لكن عبارته لا تفيد اقول النظري والبديهي وان كانا من صفات العلم من حيث هو علم
حقيقة لكن كثيرا ما يوصف بها المعلوم ايضا فيقال هذه قضية نظرية او بديهية وههنا
وصف العلم بالحاصل عقيب النظر قرينة ظاهرة دالة على ان الترديد في العلم بكونه
ضروريا او نظريا ليس باعتبار كونه علما بل من حيث كونه معلوما اي باعتبار العلم
المتعلق به وقوله لما ان خلافه يدل على ان ليس المراد العلم التصوري المتعلق به

ولا التصديق

ولا التصديق بحصوله في نفسه لان خلاف التصور غير ممكن وكذا خلاف حصوله لامتناع
ان يظهر لاحد ان ما كان حاصلا له ومعلوما له لم يكن حاصلا له فيكون باعتبار التعلق
بثبوت امر اخر له من كونه علما او امرا حقيقيا او اعتباريا الى غير ذلك ومناسبة
كونه علما للبحث دون غيره قرينة دالة على ان المراد ذلك فثبت ان عبارة المصنف
تفيد ذلك غير قاصرة عنه وعلى هذا يكون حاصل الشبهة ان العلم بان كل ما حصل
عقيب النظر علم وتقف اما ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما باطلان ولا خفاء
في ان الترديد المذكور غير حاصر لاحتمال ان يكون العلم بالبعض ضروريا وبالبعض الآخر
نظريا وظهور الخلل ان سلم فلا نسلم ان يكون في البعض ضروريا واما عدم لزوم
التسلسل حينئذ وما ذكره الشارح في هذا المقام بعد تعليل محمل عليه عبارة
الكتاب من انه تخصيص بلا مخصص لا يرد عليه لان تساوي ما حصل من النظر في
حصوله منه وان سلم فلا نسلم في حصول العلم بانه علم لكنه جواب جدلي يمكن ان
يذكر لالزام الخصم واما الجواب فهو ما ذكر في المتن فان قلت هذه الشبهة وان فرض
تمامها لا يغني من الحق شيئا لان المبحث ان النظر الصحيح هل يفيد العلم ام لا لا ان العلم يكون
العلم الحاصل عقيب النظر هل يمكن حصوله ام لا وامتناع العلم بحصوله وبانه علم ام لا لا ينافي
حصوله فاين احدهما عن الاخر قلت كلا انا لا ندعي حصول العلم منه ندعي انا نعلم كونه
علما ايضا بهذا قيل لكن اللائق على هذا ان يذكر ذلك ايضا في تحرير المبحث ولا ينظم جميع الشبهة
في سلك واحد بل يذكر موجب كل شبهة بحيالها الوجه الثاني حاصله لو لم يصدق
لا شيء من النظر المفيد للعلم بموجود لصدق بعض النظر المفيد للعلم موجود لكنه ليس بموجود
اذ لو وجد لزم اما طلب الحاصل او عدم العلم بان الحاصل مطلوب لكنهما باطلان فلا يوجد النظر
المفيد للعلم وحاصل الثالث انه لو لم يصدق لا شيء من النظر المفيد للعلم بموجود لصدق بعض
النظر المفيد للعلم موجود لكنه ليس بموجود لانه لو وجد لزم استحضار الذهن للمعتقدين دفعة

قوله للبحث متعلق بمناسبة

قوله غير في قوله غير قاصرة مرة بالرفع خبر بعد خبر لان وبالنصب حال من فاعل تفيد وهو الضمير المستكن الراجع الى عبارة ويجوز ان يكون حالا من اسم ان لانه مفعول معنى لان في ان معنى فعل كما قرر في محله

اي لو لم يصدق قولنا لا شيء من ... تصدق قولنا بعض النظر ... ونقيض المقول

لكنه باطل فلم يوجد المقدم واما بيان الملازمة فلان مقدمة واحدة لا تنتج واما بطلان التالي
فلانه خلاف الوجدان والجواب ما ذكر ولهذا جعل النظر في مقابلته عند
الترديد قد يقال لا نعقد في مقابلة الضروري بهذا المعنى للنظري وان كان المتبادر عند المقابلة
هو الضروري بالمعنى الاول لولا القرينة الصارفة عن معناه الظاهر لكن ههنا قرينة تدل على
ان المراد ذلك المعنى لا الضروري بمعنى البديهي وهي وصف العلم بكونه حاصلا عقيب
النظر فانه يمتنع ان يكون ضروريا بمعنى البديهي بل ضروري بمعنى الاضطراري في حاصل ان
ما قلتم انه يحصل بالنظر ان كان يحصل بعد النظر بحيث لا يتوقف بعد النظر على شيء اصلا بل
اضطر النفس الى قبوله لما بان خلافه وهو ان يتوقف على نظر آخر فالا كل نظر مساو في ذلك
يلزم التسلسل وحينئذ يصح ان يختار في الجواب ان حصول العلم اليقيني عقيب النظر اضطراري
بحيث لا يمكن ان لا يحصل ويتوقف على شيء فظهور الخلاف في النظر الصحيح ممنوع وما قلت
ان انتفاء ظهور الخلاف لازم للضروري بمعنى البديهي لا للضروري بهذا المعنى ممنوع واما قوله
واما ثانيا آه فقد اشار السيد الشريف رحمه الله تعالى الى جوابه حيث قال والحق ان توجيه
كلام المصنف على ما ذكره الامام وان كانت عبارته قاصرة عنه ويجعل قوله باستلزام آه
جوابا عما يقال لو كان النظر مفيدا للعلم ومستلزما له لكان العلم باستلزامه له اما ضروريا او
نظريا الى تمام ما ذكر ههنا فكانه اشار الى ان السؤال كما يمكن ايراده بالقياس الى
كون اللازم علما كذلك يمكن بالنسبة الى كون النظر مستلزما له والجواب واحد
باستلزام الاعتقاد الحاصل عقيب آه العلم باستلزام الدليل للنتيجة انما شرط في الاشكال
الثلثة غير الاول اما في الاول وفي الاستثنائي مطلقا فلا يشترط وقد قرر الكلام فيه فلا فائدة
في وصف الاعتقاد الذي هو مفعول الاستلزام بقوله الحاصل عقيب النظر الصحيح واللام
في الاستلزام اشارة الى العلم بالمقدمتين والعلم بالهيئة الحاصلة ففيه اشارة الى
لزوم العلم بالنتيجة للعلم بالدليل كما مر تصريحه به في تعريفه لان لزوم النتيجة عن المقدمتين

اي لزوم

48

اي لزوم الاعتقاد بالنتيجة عن الاعتقاد بالمقدمتين لان الكلام فيه اذا
كان ضروريا لا بد من حمل الضروري ههنا ايضا على اليقيني كما مر من ان لزوم النتيجة
للاشكال غير الاول نظري لكنه يقيني اما في الاول وفي الاستثنائي فضروري
اما ابتداء بان تعميم لقوله ضروريتين الموقع في كلام الامام لا التفسير الشارح له باليقين
فالاولى تأخير التفسير عن التعميم وعنده علم ضروري قوله عنده اي للخصم
مرجح ظاهر بل راجع الى ما يفهم من السياق وهو الناظر قال السيد الشريف رحمه الله تعالى
فيحصل هناك مقدمتان يقينيتان احدهما ان هذه النتيجة لازمة للمقدمتين الحقيتين والاخرى
ان كل ما هو لازم للحق فهو حق وعلم فينتج ان هذه النتيجة حقة وعلم وهو المطلوب ثم العلم
بان اللازم من هذا النظر علم ضروري فلا يحتاج الى نظر آخر فلا يتسلسل ولا بد من حمل قوله
النتيجة على الاعتقاد بها اذ الكلام فيه وكذا قوله المقدمتين على الاعتقاد بالمقدمتين وهو
ظاهر وكذا قوله وكل لازم على كل اعتقاد لازم والا كذبت الكلية لان بعض اللازم الحق
ليس علما بل قد يكون لذة او غما او حالة اخرى وصرح بان النفس تلاحظ المقدمتين
المذكورتين على وجه يتحقق نظر ثان فلا بد حينئذ من الالتزام ان العلم بان الاعتقاد الحاصل
علم ضروري لئلا يلزم التسلسل وتعلق ذلك تحكم او يقال ان هذا التسلسل ينقطع بانقطاع
اعتبار العقل وهو غير ممتنع ولا ندعي الكلية في العلم بانه علم بل في حصول العلم منه والاولى
كما اشار اليه الشارح حيث قال اختيار الامام انه نظري لان هذا التصديق يتوقف على
الاعتقاد الحاصل عقيب النظر آه ان يقال ان هذه من القضايا قياساتها معها فان
العقل عند تصور الطرفين يلاحظ القياس المرتب دفعة مجملا فيجزم بالحكم بينهما فلا يوجد
نظر سوى النظر في الموضوع وحصوله فلا تسلسل ولا يرد على الشارح اعتراض
السيد الشريف حيث قال لو كان السبب في اختيار كونه نظريا ما ذكره وجب ان يجري ذلك
في اللازم عن القياس المركب من المقدمتين البديهيتين المذكورتين الدال على ان الاعتقاد

اي لا تعميم بتفسير الشارح لقوله ضروريتين بقوله اي يقينيتين

للمقدمتين اليقينيتين

انتهى كلام السيد الشريف قدس سره

قوله والا اي وان لم يحمل قوله على هذه المذكورات

اي بان العلم وحذف الجار شائع

خبر قوله والاولى

قوله دفعة قيد لقوله يلاحظ



الحاصل عقيب النظر علم فلا ينقطع التسلسل فظهر ان اختيار كونه ضروريا مستقل في الجواب
واما اختيار كونه نظريا حاصلا من المقدمتين البديهيتين فيحتاج الى اختيار الضروري
في المرتبة الثانية وما بعدها نعم لو اختير كونه نظريا وانه مستفاد من النظر الاول بناء على
قاعدة الامام لاندفع الشبهة قوله وانه مستفاد من النظر الاول ليس المراد ان
النظر الاول كما يفيد العلم بالنتيجة يفيد العلم بانه علم كما قال في شرح المواقف
من قال ذلك فقد اشتبه عليه العلم الحاصل عقيب النظر بالنظر بل المراد ان النظر الاول
يفيد حصول الموضوع فيكون ذلك التصديق نظريا على قاعدة الامام وان لم يكن حصول
الحكم محتاجا الى النظر وقوله نعم لو اختير آه يشعر بان ما ذكره وجه آخر غير ما نقل الشارح
من الجواب وقد بينا ان كلام الامام يمكن ان يحمل على ذلك وان قصد الشارح ذلك
اذ لو كان في حصول الحكم احتياج الى النظر فهو الاول بان يقال كونه نظريا بناء على ذلك وحمل
الضروري في كلام الامام على مقابل النظري على ما اشار اليه بقوله فظهر ان اختيار كونه ضروريا مستقل
في الجواب وبقوله فيحتاج الى اختيار كونه ضروريا في المرتبة الثانية وما بعدها بناء على
قاعدته في الضروري والنظري فالحمل عليه يحتاج الى ارتكاب خلاف ظاهره وهو تسميته
ضروريا بناء على ان عمدة اجزائه ضروري فالحمل على ما ذكره الشارح اولى ويرد على ما
ذكره الشارح في توجيه كونه نظريا انه ايضا بناء في قاعدة الامام لا يتصور النظري
لا يتصور عنده والجواب عنه ان النظري هنا المتصور الذي هو التصديق لا تصور ذلك التصديق
فانه بديهي وهذا وجه تسميته نظريا بواسطة تصور الطرفين الاولى ان يقال
تميزه عن غيره بواسطة تصوره اذ كل من السلب والايجاب صار متصورا قبل اقامة الدليل
على وقوعه وهو سبب تميزه عن غيره دون تصور الطرفين والوجه ان يقال المراد بالطرفين
الايجاب والسلب لا الموضوع والمحمول لان العلم اللازم للنظر غير العلم بانه هو المطلوب
قال السيد الشريف رحمه الله تعالى اذا لم يحصل العلم بانه هو المطلوب لم يكن النظر مفيدا للعلم بالمطلوب

من حيث هو مطلوب

من حيث هو مطلوب فلا يكون كافيا في تحصيل المطالب فلا بد من العلم بذلك لتطمئن النفس
وينقطع الطلب ولعل الخصم يمنع ذلك ونعلم بالضرورة ان الحكمين لا يمكن ان يحصلا
دفعة واحدة حاصل الجواب منع بطلان التالي مستندا بوقوع الحكم بالملازمة والمعاندة
في الشرطية وهو مستلزم لملاحظة العقل للحكمين الموضوعين للمقدم والتالي وحاصل الاعتراض
عليه ان المنع مكابرة لانه يخالف الوجدان وبيان الفرق بينه وبين ما ذكر سندا لكن الحق ان
ان ليس المنع مكابرة بل حصول الحكمين معا في العقل بحيث يكون احدهما ملحوظا مقصودا قصدا
والآخر تبعا واقع كما اذا نظرنا زيدا قصدا حين كان عمرو عنده انه لا شك ان عمرا حينئذ
مبصر لنا لكن لا قصدا بل تبعا وانا قطعنا ان الحال في النظر كذلك لما سيأتي من انه لا بد من
ملاحظة اندراج الاصغر تحت الاوسط فحين نحكم في الكبرى بالاكبر على كل افراد الاوسط لو لم يكن
كون الاصغر من افراد الاوسط ملحوظا له اصلا لم يحصل له النتيجة والا لم يكن للصغرى مدخل فيه
وما ذكر من ان النظر من الاسباب المعدة للعلم بالنتيجة فحاصله ما ذكرنا اذ ليس اعداده
الا اقتضاء الاندراج المذكور وكذا المقدمات ان الفكر بمعنى الحركات والانتقالات
معد حقيقة واما المقدمات فالقول بانها من المعدات قول مجازي لانها من قبيل المعدات
ولذا يجوز اجتماعها مع ما هي معدة له والمعد الحقيقي يمتنع اجتماعه مع ما هو معد له لان معناه
ما يوجب الاستعداد واستعداد الشيء لما به الشيء بالقوة قريبة كانت او بعيدة
والاسباب المعدة لا يلزم اجتماعها دون ان يقول يمتنع اجتماعها معها كذلك لان
الخصم يدعي اللزوم فمنع اللزوم كاف مع ان المحال اجتماعها مع ما هي معدة له لا اجتماعها
معا والحاصل ان الامر في المقدمات ليس امتناع الاجتماع بل عدم لزوم الاجتماع فلان
العلم بنسبة امر الى ذات الله تعالى هو التصديق بها آه يكفي ان يقال نسبة امر الى ذات
الله تعالى تقتضي تصوره وباقي المقدمات مستدركة والتالي ان ظهر للاشياء الآن
واقع بها بديهية حاصله قياس استثنائي في نقيض التالي ينتج نقيض المقدم بيانه انه لو كان

أي الاستثناء نقيض التالي

افادة النظر العلم في الالهي الذي هو ابعد الاشياء عن الفهم لامكن افادته اياه في
هويته التي هي اقرب من الاشياء اليه واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فبينة
واما بطلان اللازم فلاختلاف الآراء في انها ما هي وكيف هي لا في وجودها فانه جلي
لا خفاء فيه بل في كنهه وفي انه جوهر واي جوهر او عرض واي عرض ولا خفاء في ان كونها
اقرب الاشياء الى الانسان في الفهم والظهور او الكلام فيه محل منع ولا حاجة اليه بل يكفي كونها
اقرب اليه من ذاته تعالى لكنه ايضا في محل المنع فنمنع الملازمة لانها مبنية عليه وعلى
ما ذكرنا لا حاجة الى ان يقال ان هذه الشبهة تنبيه في الادنى على نفي الاعلى كما قيل
والاولى ان يقال انه قياس فقهي بل هو فاسد اذ لا شبهة في عدم جامع بينهما هو
علة لحكم الاصل في ان النفس هي اي ما كنهه وكيف هي اي هي
جوهر او عرض الى غير ذلك فالاول راجع الى التصور والثاني الى التصديق بما هو اليه
تتداعى الى الاشكال قال في الصحاح وتداعت الحيطان للخراب تهادمت
فالاولى الالزام بذاته وذات الله تعالى كذلك اي تتصور باعتبار ما وتنتقض
ايضا بالظن فان التصديق الظني ايضا موقوف على تصور الطرفين فما هو جوابكم عنه
فهو جوابنا عن العلم فان مأخذ العقلي في المسائل قال السيد الشريف روحه الله تعالى
الظاهر ان الضمير راجع الى العلم الالهي المذكور معنى لا الى العقل والمقصود اثبات العسر
فيه باعتبار مأخذه التي هي مبادي لمسائله وباعتبار المسائل نفسها يرشد اليه ما ذكرنا
النظر في مأخذ هذا الكلام اعني عبارة المحقق في شرح التنبيهات هذا ويحتمل ان يكون
اعتراضا على الشارح بناء على ما يتبادر من عبارته انه جعل ضمير مأخذه في عبارة الكتاب
راجعا الى العقل مع ان الظاهر راجع الى العلم الالهي ويحتمل ان يكون توجيها لكلام الشارح
والمتن جميعا دفعا لما يتوهم من عبارة الشرح حيث اضاف المأخذ الى العقل فنبه
منه انه حمل عبارة الكتاب على ذلك ايضا والاولى الحمل على الثاني لان كلام الشارح

لا بيانا في

لا بيانا في جعل ضمير مأخذه في الكتاب راجعا الى العلم الالهي بناء على انه تنوير لحاصل المعنى
من الطبيعيات ليس صلة لمأخذ بل خبر لان هي مدركة بالوهم فان قلت
مسائل الطبيعي قواعد كلية وكل من الموضوع والمحمول فيها كلي فيكون مدركا للعقل والحكم
مدرك للعقل ايضا لان المحمول لابد ان يكون كليا والحاكم بين الشيئين لابد ان يدركهما
والمدرك للكلي هو العقل لا الوهم اذ هو مدرك لمعان جزئية دون كلية على ما هو المقرر عندهم
قلت لا نسلم ان الوهم لا يدرك الكلي اصلا غايته انه لا يدركه بغير واسطة ادراك العقل
اياه اما بعد ادراكه فقد يدركه على وجه الانعكاس من العقل اليه على ما قال السيد الشريف
في شرح المواقف واما الحكم بالجزئي على الجزئي كالحكم بان هذه الاصوات حلوة فصرحوا بانه
وقالوا ان احكام الوهم على المحسوس صادقة كالحكم بان كل جسم في جهة لان العقل يصدقه
بخلاف حكمه على المعقول والمجرد باحكام المحسوس فانه كاذب فهم قائلون بان الوهم
حاكم سواء حمل كلامهم على استقلال الوهم في ذلك وان كان بعد الانعكاس من العقل
او على ان الحاكم هو العقل بمعونة الوهم فان حمل على الاول فقد اندفع الاشكال وان
حمل على الثاني فالحمل عليه لقولنا ان الطبيعيات مدركة بالوهم فان قيل فعلى هذا يكون معنى قوله
الوهم ملابس للعقل في مأخذه انه يدركه الوهم ويحكم بها كما يحكم بها العقل ايضا و
يحكم بها العقل بمعونة الوهم فلا يكون موجبا للعسر في تحصيل العلم الالهي بالنظر بل لا مدخل له
في ذلك اصلا انما الموجب لذلك كون الباطل مشاكلا للحق في مباحثه قلت كونه حاكما
في الطبيعي لا يستلزم عدم العسر انما يكون كذلك لو كان جميع احكامه فيه صادقا وليس
كذلك فان الامور العامة حكم الوهم فيها باحكام المحسوسات كاذب فهو فيها يزاحم العقل
فيما يحكم به مخالفا لحكم المحسوس فثبت العسر في المأخذ والمسائل جميعا ترتب
عليه فوائد عائدة ومعنى كونها فوائد عائدة انها متوقفة عليه فان اثبات كون الحكم الحاصل
عقيب النظر اما بطريق العادة او الوجوب او التوليد بعد ما ثبت انه يحصل بعده وكذا اثبات



وجه تفطن الاندراج في الانتاج انما هو بعد تحقق الانتاج واما بيان ان النظر الفاسد
بل يفيد ام لا فمما لا يناسب تأخره عن كون النظر يفيد الا انه لا يتوقف عليه فالقول بانه
فرع له وجه وبهذه المناسبة النظر الصحيح يعد الذهن لقبول النتيجة من مبدئها الظاهر
من كلامه هنا انه قول الشيخ ايضا كما صرح به بعض الشارحين لانه تحقق في الحكما كما يفهم
من مواقفه بعض الكتب لكنه لما كان يحتمل ان المذهب الشيخ ان جميع الممكنات مستندة الى
الله تعالى ابتداء بان يفعل الجميع ابتداء بطريق العادة باختياره من غير ان يكون بين
الحوادث المتعاقبة علاقة بوجه يخلق بعضها عقيب بعض باختياره بلا وجوب عنه ولا عليه
قال وجد تصريحا باعداد النظر الذهن لقبولها النتيجة من مبدئها فلا بد ان يحمل على المجاز
كالقول بالاسباب العادية كالنار للاحراق فانه يقول النار سبب للاحراق مجازا
بمعنى انه يشبه السبب في وجود شيء عقيبه كوجود المسبب عقيب السبب فانه لما كان
خلق العلم بالنتيجة دائما عقيب خلق العلم بالمقدمتين كان العلم بالمقدمتين مشابها
للمعد للنفس لقبول العلم بالنتيجة لو فرض ان شيئا يعد شيئا للقبول فيض واذا لم يوجد
تصريحه به لا بد ان يحمل كلام الكتاب على ان المراد به مذهب الحكماء وان كان كلامه
في التصريح تخصيصه بمذهب الحكماء لئلا يتبادر خلاف مراده وهو اختيار
امام الحرمين قيل القول بان مذهب امام الحرمين في ذلك موافق لمذهب الحكماء مردود
فان امام الحرمين والقاضي الباقلاني وان ذهبا الى وجوب العلم بالنتيجة عقيب النظر
من غير تولد لكن لما قالا باستناد جميع الاشياء الى الله تعالى ابتداء وجب حمل
الوجوب على الوجوب العادي دون العقلي فلا يكون مذهبهما موافقا لمذهب الحكماء
كما ذكره الشارح ولا مذهبا آخر غير المذاهب الثلثة المذكورة كما ذكر في المواقف
بل موافقا لمذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ومعنى التوليد ان يوجب وجود شيء
وجود شيء آخر قال بعض الشارحين هذا التعريف صادق على المباشرة فلا يكون

بيان المذهب لامام الحرمين

نظرت الى قاسم باشا
موصلا حمد محمود
واخته راضية
صاحبها محمد او
لقد اديت رغبتا
كاملا ونصف
اخر مع مصاحبة
البرد واخرت
عن علي باشا
تقوله وكان
الحوح مع برمة
منقوشة جديدة
لنعز تلك
في النفس
الجاريه المؤنثه مع الحلم والرثت
من الفاسد النت
والله النسل ولي صحيحا
اسال ان يحفظ لنا الله اعدا انه ولي
وسلك جد وهزل
(٣٤)

51

صحيحا والجواب ان المراد بالشيء الاول فعل فاعل وبالشيء الثاني فعل آخر لم يدل
عليه تمثيله بحركة اليد وحركة المفتاح لظهور ان المقصود منها قياس سببي فاعلها
لقائل ان يقول صدور العلم بالاختيار اه فيه بحث لانه ان اراد بالوجوب بالاختيار
الوجوب عقيب النظر بالاختيار بان يجوز ان يكون لبعض افعاله تعالى مدخل في البعض
بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا ومعنى كونه مختارا فيه انه يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان
يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب ففيه كونه خلاف الظاهر عبارته بناء في القول باستناد
جميع الاشياء الى الله تعالى ابتداء فكيف يتوجه عليه وان اراد به الوجوب عليه
لا الوجوب عنه ليكون منافيا للاختيار فلا يرد لما تقرر انه لا يجب شيء على الله تعالى
اصلا عنده وانما قلنا ان الاول يخالف الظاهر عبارته لان ظاهر معنى قوله يجوز ان يكون
الاثر الصادر من الفاعل بالاختيار واجبا بالاختيار ان يكون ذلك الاثر واجبا عنه فلا بد
ان يتكلف على هذا ويحمل قوله واجبا على انه واجب عقيب النظر ويجعل قوله بالاختيار
حالا من واجبا وقوله والدليل على ان حصول العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح واجب
على هذا اراد الشق الاول فان قلت هذا انما يدل على ما ذكرته لو كان متعلقا بما
ذكرته وقد يمنع ذلك ويقال اراد بيان التوليد اذ لا بد في التوليد من بيان لزوم العلم
بالنتيجة للعلم بالمقدمتين وان النظر مستند الى الناظر ليكون ذلك العلم مستندا الى
الناظر بالتوليد قلت لو اراد ذلك لقدمه على دليل بطلان التوليد وهو ظاهر
فتعين ان يكون متعلقا بما ذكرنا فيمتنع وقوعه بغير قدرته بناء على ان كل ما هو
مقدور الله تعالى لا يقع الا بقدرته اذ لا مؤثر حقيقة الا الله تعالى يمتنع
ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع ضروري وكذا الحال في الاشكال الباقية
اذا اخذت مع بيانها لكن انت خبير بان دعوى الامتناع في حيز المنع لعدم انفكاك
العلم بالنتيجة عن العلم بالمقدمتين عادي لا غير وكذا دعوى ضرورية العلم بالامتناع غير مسموع

اى علم باندراج الاصغر تحت الاكبر ليس المراد بهما موضوع النتيجة ومحمولها بل
الاعم والاخص اى الصالح لان يحمل على كل افراده سواء كان موضوع النتيجة او محمولها
او الاوسط يرشدك الى ذلك قوله لعدم التفطن لاندراج هذه البغلة تحت قولنا كل بغلة
ففى الشكل الاول الاخص هو الاصغر الذى هو موضوع النتيجة والاعم هو الاوسط
وفى الاشكال الباقية جاز ان يكون الاخص موضوعها او محمولها والاعم هو الاوسط
وان يكون هو الاوسط والاعم احدهما والحكم السارى الى النتيجة هو حكم احد المقدمتين
الايجابى او السلبى ولا شك انه وحده لا يسرى اليها بل لا بد معه من ان يكون مستحضرا
بحكم المقدمة الاخرى التى هى مشتملة على الاندراج المذكور فنقول فى الاول الحكم السارى
الى النتيجة هو حكم الكبرى ففى حين ملاحظة حكم الكبرى يكفى لاكثر من يعتد به فى اكثر الاوقات
والاحوال ان يكون مستحضرا لحكم الصغرى ولا يتوقف السراية على غير ملاحظة الحكمين اللذين
فيهما معا واما فى الاشكال الباقية فلا شك ان استحضار المقدمتين فيها على الترتيب الواقع
فيها لا يكفى فى سراية الحكم الى النتيجة بل هو موقوف على بيان مذهب المصنف الى ان ذلك
لتوقفه على امر آخر هو جهة السراية اعنى تفطن الاندراج المذكور فى بعضها مقارن
لملاحظة المقدمتين اى غالبا كما فى الاول وفى بعضها ينفك عن ملاحظتهما فلذلك
تختلف فى جلاء الانتاج وخفائه ففى قولنا كل ج ب ولا شىء من ا ب لا بد فى حين الحكم بسلب
الباء عن الالف ان يلاحظ ان ج مندرج تحت الباء فيكون هو مسلوبا عن الالف
ولا يكفى استحضار ج كل ج ب وكذا فى الباقى وبعد فيما قال وقد منعه صاحب المواقف
وقال لا نسلم ذلك لجواز ان يكون جلاء الاشكال وخفاؤها بسبب اختلاف اللوازم
او الملزومات فان احد الاختلافين فيهما لازم وقد اجمعا ايضا ولا بد له على انه يتوقف على
امر آخر غير المقدمتين وقال والحق ان ابن سينا ان اراد بما ذكره اجتماع المقدمتين معا
فى الذهن فممنوع انه لا بد منه وان اراد امرا آخر وراءه فممنوع اقول ان الشيخ

بعد ما بين

[illegible]

بعد ما بين ان الانتقال من المعلومات الى المجهولات وان ذلك الانتقال لا يخلو عن ترتيب وهيئة
فى تلك المعلومات قال فلا سبيل الى ادراك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم ولا سبيل
ايضا الى ذلك مع الحاصل المعلوم الا بالتفطن للجهة التى لاجلها صار مؤديا الى المطلوب
بهذا الكلام ولا شك ان حمل تحقيق الجهة على اجتماع المقدمتين خلاف الظاهر ومقابلة
معلوم يؤدى الى المطلوب تدل على انه لم يرد بالجهة المذكورة معلوما آخر وراءه
فلا بد ان يكون المراد بالتفطن لتلك الجهة وصفا خاصا فى العلم بالمعلوم المؤدى الى
المطلوب بان يكون فى كبرى الاول مثلا ملاحظا تفصيلا الافراد الاصغر المندرج
تحت موضوعها اى ملاحظا من حيث هو كذلك كما اذا كان الموضوع معتقدا به كقولنا
كل ج ب وكل ب يكون ج من افراده ولا يكفى ملاحظتها اجمالا كما اذا كانت
الكبرى محفوظة له وحدها ففى حين الاجتماع قد لا يلاحظ بعضا كذلك اذ لم يكن ملتفتا اليه
التفاتا تاما سيما الاذهان المتوسطة الغير المستقلة ولا يبعد فيه كون بعض الناس
بحيث يتفطن للاندراج المذكور فى حين الاجتماع فى الاول ابدا بل يكفى ان يكون بعض ممن
يعتد به كذلك فى بعض الاوقات والاحوال والامر كان فى غاية النهاية والفادة فلا كلام
معه واما فى الاشكال الباقية فلا خفاء فى ان مجرد استحضار المقدمتين معا لا يستلزم
التفطن المذكور بالنسبة الى الجميع بل لا بد من ذلك التفطن وراء مجرد استحضار المقدمتين
ومن راجع وجدانه متذكرا اكثر احواله يعلم ان الحق ما قال الشيخ وسقط عنه قدح الامام
او نختار الشق الثانى من الترديد ونبين المغايرة بين الشرط والمشروط بما ذكرنا واما
الجواب باختيار الشق الاول على ما فى الشرح فى بعض النسخ محتمل فى اثناء شرح
عبارته لان الشرط مغاير للمشروط فههنا لا مغايرة فان قيل يفهم من ظاهر
العبارة ان المشروط الانتاج والشرط الاندراج والاخفاء فى مغايرته له وان لم يكن
خارجا عن المقدمتين قلت يحمل الكلام على ان المشروط هو المقدمتان فى التادى الى المطلوب

[illegible]

فالاندراج لو لم يكن شيئا وراء المقدمتين لم يكن الشرط شيئا وراء المشروط
لكن لا يلزم من ذلك احتياجه الى الالتيام بينه وبين الاولين فان قلت
اذا كان معلوما يتوقف ايضا الانتاج فالالتيام بينه وبين الاولين ضروري قلت
ليس المنفي مطلق الالتيام بل التيام خاص هو الالتيام الذي يجب بين الاولين بحيث
يشتملان على الاندراج الذي يجب تفطنه مع ملاحظتهما وهو المعنى بالالتيام المذكور
في الشق الثاني ايضا واندراج احدهما في الآخر في العبارة مسامحة لان
ضمير احدهما للصغرى والكبرى وليست مندرجة في الآخر بل فيهما اندراج اخص تحت اعم
كما ذكرنا قال السيد الشريف تحقيقه ان الاندراج ملحوظ من حيث انه حالة بينهما لا على انه
قضية في نفسه فيحتاج الى اعتبار انضمامها الى احدهما ويلزم التسلسل
معنى كلامه على ما صرح به في شرح المواقف ان ملاحظة الاندراج من قبيل
التصور لا من قبيل التصديق فلا يحتاج في اعتبار انضمامها الى احدهما الى ملاحظة
انضمامها الى احدهما على الوجه المعتبر بين الاولين اما نفس الانضمام فضروري
فللشيخ ان يقول لو لم يعلم ان هذه البغلة داخلة تحت قولنا كل بغلة عاقر لا يعلم ان هذه
البغلة عاقر هذا لا يصلح جوابا عن منع امكان الشك في النتيجة مع العلم بالمقدمتين معا
الا بما ذكرنا من جواز العلم بالمقدمتين معا مع عدم تفطن الاندراج المذكور لبعض
الاذهان وفي بعض الازمان ومع التفطن المذكور لا انتاج فان حمل كلامه على هذا المعنى
المذكور يكون منافيا لما اشار اليه بقوله واما ان العلم بالمقدمتين بل يمكن حصوله
بدون هذا العلم ففيه كلام اللهم الا ان يقال قوله ففيه كلام ليس مناقشة من قبل
نفسه بل اشارة الى تردد الناس فيه لكن ان حمل عليه يكون منافيا لقوله والشيخ
لم يذكر حديث البغلة على انه دليل آه لانه لا يدل على بطلان المثال اللهم الا ان يقال
وان كان مدفوعا بالجواب المذكور لكنه منع المثال ومنع المثال لا يكون على قانون

المناظرة

المناظرة وقد يقال البحث في كلام الشيخ الا ان الشك في النتيجة يمكن مع العلم بالمقدمتين
وليس فيه ان ذلك حال كون ذهنك العلمين مجتمعا مستحضرا فليحمل على حال التفرق والتفطن
للجهة لا بد منه وان كان طرؤه الاجتماع المقدمتين فهو المعتبر في الانتاج بالذات
ومن اعتبر فيه الاجتماع ولم يتعرض له فهو يعتبر المستلزم له كما له مدخل في الانتاج بالذات
فالاولى ما قال الشيخ فيسقط على هذا توجيه اثبات امكان الاجتماع مع عدم
التفطن للجهة المذكورة قال السيد الشريف في قوله اما ان العلم بالمقدمتين بل يمكن آه
ان اراد ان العلم بالمقدمتين مطلقا اعم من ان يكونا مرتبتين او لا يكونا فهذا مما لا ينبغي
ان يتوقف فيه عاقل وان اراد ان العلم بهما مرتبتين فالظاهر ان ذلك في الشكل الاول
غير ممكن بخلاف باقي الاشكال ثم ان الشيخ بعد ما بين ان الفكر هو الانتقال من
المعلومات الى المجهولات وان ذلك الانتقال لا يخلو عن ترتيب وهيئة في تلك المعلومات
قال فلا سبيل الى ادراك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم ولا سبيل ايضا الى
ذلك مع الحاصل المعلوم الا بالتفطن للجهة التي صار لاجلها مؤديا الى المطلوب قال الشارح المحقق
يريد بالحاصل المعلوم مبادي ذلك المطلوب ويريد بالتفطن للجهة ملاحظة الترتيب
والهيئة المذكورين لان حصول المبادي وحدها لو كان كافيا لكان العالم بالقضايا
الواجب قبولها عالما بجميع العلوم وايضا فربما علم ان البغل لا تحبل وان
هذه بغلة كثيرا ما عظيمة البطن فيظنها حبلى فذلك لعدم الترتيب والهيئة
فقد ظهر من كلام الشارح ان المعتبر مع المقدمتين هو الترتيب والهيئة لا ملاحظتهما
وانهما متغايرتين للمقدمتين غير مرتبتين ترتيبا مخصوصا لا يكفيان في ذلك وسياق كلام الشيخ
ايضا يدل على ذلك ولا شك انه صواب ولا يتوجه عليه اعتراض الامام اصلا نعم عبارة
على هذا تقتضي ان يكون المحتاج اليه بعد العلم بالمقدمتين هو العلم بالترتيب والهيئة وكذلك
عبارة الشارح اولا حيث قال ملاحظة الترتيب وجوابه ان الترتيب والهيئة انما

في النتيجة هو حكم الكبرى والجسم الثابت لافراد الحمار ليس هو الجسم الذي ليس بحمار فان الجسم
الذي ليس بحمار مسلوب عن افراده بالضرورة والاعم منه لا يحمل عليه الا بواسطة ذلك
الخاص لما قالوا ان حمل العالي على الشيء انما هو بواسطة حمل السافل عليه والثابت
لزيد في الواقع ما كان مسلوبا عن افراد الحمار فالنتيجة الحاصلة من هذا القياس
ان الجسم الثابت لافراد الحمار ثابت لزيد ولا شك في كذبها وليس معنى كلامه هذا
ان الواسطة لا تحذف في النتيجة بل معناه ان محمول الكبرى هو محمول النتيجة بعينه
مع جميع ما اعتبر فيه من العموم والخصوص يكون القياس مستلزما للنتيجة فيكون العلم
بالمقدمتين مع النظر مستلزما للعلم بالنتيجة بناء على ان العلم بالدليل يستلزم العلم بالمدلول
على الوجه الذي ذكرنا النظر الصحيح كاف فيها بلا معلم في جميع المعارف الالهية
او فيها في الجملة لكل مكلف او لبعضهم مطلقا اي لا يمتنع ان يحصل معرفته بالنظر الصحيح
من الناس بلا معلم والمراد نفي المعلم مطلقا والمعلم المعصوم الذي يقول به الاسماعيلية
لكن يعلم بالضرورة ان ليس المراد جميع المعارف الالهية بحيث يتناول الامور الشرعية
التي لا سبيل للعقل وحده اليها كوجوب الحجة والنار وغيرهما من السمعيات بل معرفة
الذات والصفات محل تامل وما ذكر من الصورة المذكورة لا يدل على الجميع ولا
على ان حصول الجميع بهذه المكابرة ولا على تمكن الجميع منها لو كان المراد نفي المعلم مطلقا
اما لو اريد نفي المعلم الذي يقول به الاسماعيلية فيرتفع الاشكال بحذافيره لان
جميع المكلفين متمكن من معرفة الجميع بالنظر الصحيح ولو كان باستعانة الغير والتعلم
منه لكن المعلم منه لو لم يكن قادرا بالاستقلال الان بتحصيل اضعف العلوم عم من الامام
المعصوم فيظهر منه ان المراد نفي المعلم مطلقا على ان العالم له سبيل وكان هناك
معلم اولا فان قيل هذا لا يحصل بهذه المقدمات بلا معلم قلت انكاره مكابرة لا يلتفت اليه
بكذا قيل وقيل الدليل المذكور لا يرد الا على من ينكر حصول المعرفة بلا معلم معصوم اما على

يحصلان من ملاحظة المقدمات على وجه مخصوص فاراد بملاحظة الترتيب والهيئة الملاحظة
التي تحصل بها الترتيب والهيئة وعلى هذا تاويل عبارة المتن ولذلك قال الشارح
وذلك لعدم الترتيب والهيئة في علمه فتامل وانا احمل العبارة الاولى في الشارح
المحقق الطوسي على ما حملت عليه عبارة الشيخ من غير صرف عبارة الشيخ عن ظاهره
ومثاله المورد يؤيده ايضا وما قال آخرا لا ينافيه لان عدم الانتاج كما جاز استناده
الى عدم ملاحظة الترتيب بالمعنى المذكور جاز استناده الى عدم الترتيب اذ كل منهما سبب
لعدم الانتاج والثاني يستلزم الاول فحمل العبارة الآخرة على الاولى اي لعدم الترتيب
المذكور في علمه وهو كون العلم على وجه الملاحظة للاندراج او اقول مراده لعدم الترتيب
في علمه فضلا عن ملاحظته وكذا احمل عبارة هذا الكتاب على ما حملت عليه
عبارة الشيخ وشارح كلامه وهو الجزم بنتيجة كاذبة التخصيص بالنتيجة
لكون الكلام فيه والا فالحكم اعم من ان تكون نتيجة اولا وقيد بالجزم لان الظن
الكاذب ليس ضد العلم بل الظن الصادق قال الامام والحق عندي
ان كل من آه قيل مقصود الامام ايضا على ما لا يدل عليه المثال هو التفصيل لظهور
عدم استلزام النظر الفاسد الصورة للشيء مع حصول هذين الجهلين فان قلت
اطلاق الحمل على الكبرى تغليب لظهور صدقها فانه لا يسلم لانه لا يحمل القدم
مقتا والا لما ليس فيه وتحكم على الجميع بما هو من احكام القديم حقيقة فيكون الحكم
كاذبا اجاب الامام بانه معارض بانه لا خفاء في ان ما ذكره ليس في الملا
على نقيض ما يدل عليه ليعلم فلهذا قال السيد الشريف اراد انه منقوض بعدم تحقيقه
استلزام النظر الكاذب قال السيد الشريف رحمه الله تعالى قيل ان قولنا زيد
حمار وكل حمار جسم ينتج ان زيدا جسم فالقياس فاسد من حيث المادة فقط
والنتيجة حقة انتهى كلامه وفيه تامل بل النتيجة ايضا كاذبة بناء على ان الحكم السارى

الى النتيجة

براده العز الوارى نسبة اللطف
والطوسي مقدم في ... ولذا احمد ...
نقال انه لا أم له ولا أب ... بقول عفيفة ...
فتبارك الله
وهوا من علماء البلاد
الانشاء المتن هو
للقاضي البيضاوي
رضي الله عنه فانه من
الشافعيين ومن
المطلبين لصوب
التجريد وتعال لمن
علت عليه السكر
ليس بغريد و ليس
له ضد ولا ند
ولا بعد نديد وخصوص
فوجه على ولذا ... والحمد لله

ممن اعترف بامكان حصولها بدونه لكنه ينكر حصول النجاة في الآخرة بدون الاخذ
من المعلم المذكور فلا وطريق الرد على هؤلاء اجماع السلف على كفايتها والآيات
المتكررة المتكثرة في معرض الهداية الى سبيل النجاة من غير التعرض الى ايجاب التعلم
بل الاخذ من المعلم المذكور   بل هو معدول بالكلية عن المطالب ليس المراد ان
العقل لا يدرك المطالب الالهية اصلا والا لم يكن للاحتياج الى المعلم في ذلك معنى
بل انه لا يتمكن اصلا من سلوك طريق المعرفة وتحصيلها بالنظر لا وحده ولا باستعانة
غيره بل المعلم يعلم المطالب وحدها لا انه يهدي الى الطريق الموصل اليه
الثاني ان الانسان لا يستقل آه هذا قياس استثنائي يستثنى رفع التالي
لينتج رفع المقدم بيانه لو كان النظر كافيا في معرفة الله تعالى من غير احتياج الى معلم
لكان كافيا في النجوم والنحو والخياطة والحياكة ونحوها والتالي باطل فالمقدم مثله اما
الملازمة فلانها اسهل واضعف من معرفة الله تعالى واما بطلان التالي فظاهر
والجواب المذكور في الكتاب وهو تسليم العسر يحتمل ان يكون المراد منع بطلان التالي
او الملازمة او كليهما والاقرب منع الملازمة ودعوى كون العلوم المذكورة اسهل
ممنوع نعم التعليم والتعلم فيها قد يكون اسهل واما اهتداء العقل اليها وحده بلا معلم
فلا واما منع بطلان التالي فالظاهر انه مكابرة   وفرقة قالوا طريق معرفة الله تعالى
انما هو النظر قال السيد الشريف القول بان طريق المعرفة هو النظر فقط لا يلائم ما سيأتي من
ان امتناع العرفان بغير النظر ممنوع انتهى كلامه كون النظر مقدمة لمعرفة الله تعالى
مما اتفق عليه الاشاعرة والمعتزلة فان معتمد الاشاعرة في اثبات هذا المطلوب
كون معرفة الله تعالى واجبة مطلقا وانها لا تتم الا بالنظر والخلاف في ان معرفة
الله تعالى واجبة بالشرع عند الاشاعرة للاجماع عليها وعند المعتزلة بالعقل
ومنع امتناع العرفان بدون النظر الذي تكلموا في دفعه بذلك المنع لا يختص

بكلام

قوله فلا اي فلا يرد

بكلام احد الفريقين وكذلك الرفع والمؤاخذة بعدم الملائمة انما هو على الشرح حيث
ذكر هذه المقدمة التي ليست مذكورة في المتن فيحصل عدم ملائمة منع دليل المعتزلة
من قبل الاشاعرة بهذه المقدمة التي ذكرها من قبلهم ايضا اما اذا كانت متروكة
فلا قوة منافرة كما في المتن ولم يرد بالمؤاخذة المذكورة انه ينبغي ان يترك منع كونه
مقدمة لمعرفة الله تعالى والآن المناسب ان يقول هناك هذا المنع بلا يلائم ما سبق من
انه الطريق لمعرفة الله تعالى سوى النظر ويحتمل ان يكون المراد به ان هذا المنع من المصنف
بلا تعرض لدفعه لا يناسب حيث كان بصدد ترويج كلام الاشعري وانما ينبغي
الاستدلال على هذا المطلوب   قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله اولم ينظروا
في ملكوت السموات والارض فان الآية الاولى امرة بالنظر والامر للوجوب وفي الآية
الثانية استفهام انكار التوبيخ لمن لا ينظر فيدل على وجوب النظر فقيل غاية هذا التمسك
الظن فان الامر يحتمل غير الوجوب ويكفي للتوبيخ ترك الاولى واقول يحتمل ايضا ان يكون
الامر بالنظر لتحصيل اليقين بل لتحصيل اعتقاد صحيح اعم من اليقين   وشكر المنعم واجب
عقلا المراد بالوجوب فعل يكون متعلق خطاب الله تعالى على وجه الطلب بحيث لو ترك
في وقته يصير مستحقا لعقابه فان اراد المعتزلة بالوجوب هذا المعنى فيقع النفي والاثبات
حينئذ على محل واحد فيمنع كون العقل حاكما بالوجوب بهذا المعنى في غاية الظهور سيما
في بعض مقدمات هذا الدليل وان ارادوا معنى آخر وهو فعل يأثم تاركه ولو عرف
النفس يصير النزاع لفظيا مع ان بعض مقدمات دليله وهو انه لو لم يجب مقدمة الواجب
المطلق لزم التكليف بما لا يطاق يأبى في ذلك لانه يدل على انهم ارادوا المعنى الاول
فالنزاع معنوي   وشكر الله تعالى يتوقف على معرفته توقف شكر الله تعالى
على معرفته بمعنى اليقين على ما هو بحث في محل المنع بل يكفي الاعتقاد الحاصل
بالتقليد بل الظن وهو ظاهر   واحترز بالمطلق عن المقيد ليس المراد انه لا يكون

مقيد اصلا بل المراد انه لا يكون مقيدا بمقدمته وحينئذ يكون مطلقا بالنسبة اليها
وان كان مقيدا بالنسبة الى شيء آخر كالصلوة فانها مقيدة بالقيد مطلقة بالنسبة
الى الطهارة عن الواجب الذي لا يتم الا بامر آه وذلك كتحصيل الآلات كالاقدام
للقيام بهذا قيل لكن الوجوب على هذا لا يكون مطلقا بل مقيدا به على استحالة
التكليف بالمحال وجه بنائه عليه ان قوله ما لا يتم الواجب المطلق الا به واجب في جزء المنع
فان استدل عليه بانه لو لم يجب المقدمة ايضا لكان التكليف بذلك الواجب
تكليفا بالمحال اذ لا يمكن الاتيان به بدونها فالجواب كما يمكن بمنع بطلان التالي كما ذكره
يمكن بمنع الملازمة بل الجواب الظاهر هذا فان التكليف بالمحال انما يلزم لو امر بالواجب مقيدا
بترك مقدمته اما بدون الامر بها فلا وهذا لا يرد على الاشاعرة لانهم لما اثبتوا
وجوب معرفة الله تعالى بالشرع ونفس المعرفة ليس مقدورا فيجب ان يؤول
الى ما هو مقدور مستلزم لها وهو النظر فان امر الشرع بالمعرفة امر بالنظر فيها ولا
على المعتزلة لانهم لما حكموا بان العقل حاكم بوجوب شكر الله تعالى المتوقف على معرفته
فيلزم وجوب ما يستلزمها وهو النظر لان الوجوب لا يتعلق بنفس المعرفة لانها غير
مقدورة واعترض على دليل المعتزلة اي على سبيل المعارضة
بنفي اللازم الذي هو التعذيب قبل البعثة للمعتزلة ان يقولوا المراد نفي التعذيب في امر
يتوقف ثبوته على البعثة مما لا سبيل للعقل اليه لا مطلقا ونفي الوجوب العقلي
يستلزم الوجوب الشرعي اي في ذلك المبحث للاتفاق بينهما على المسئلة وحصر الطريق
فيهما فاذا ابطل احدهما ثبت الآخر بالضرورة لو وجب النظر بالشرع دليل
آخر للمعتزلة على دعويهم لانه معارضة للمعارضة المذكورة والحاصل انه لا يسقط بالمعارضة
ان تمت جميع دلائلهم ام لا ففيه كلام وكذا اذا اورد على المعتزلة لا ينظر ما لم يعلم
وجوب النظر عليه اجيب عنه على سبيل الحل انما يلزم لو توقف وجوب النظر على العلم
بالوجوب

الاتيان مصدر فعل لازم والباء في به اي بالواجب للتعدية او المصاحبة والباء في بدونها اي بدون المقدمة متعلق بيمكن ولفظ لا نفي المتعلق والمتعلق

بالوجوب اما لو توقف على وجوبه فقط فلا والوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب
بل على تعلق الخطاب من الشارع بعقل المكلف علم او لم يعلم لان العلم بالوجوب
يتوقف على الوجوب فلو توقف على العلم به يلزم الدور واذا لم يتوقف وجوب النظر
على العلم تمكن النبي عليه السلام من الزامه بالنظر فلا افحام واما الجواب المذكور
فهو نقض اجمالي بانه في الوجوب العقلي مع تخلف المدلول عنه على زعمهم وهو الافحام
المحال وجاز حمله على المعارضة لانه دليل على نفي كون الوجوب بالعقل وهو نفي
مدعاهم دلالة المعجزة على صدقه موقوفة على النظر اي دلالة المعجزة على
صدقه موقوفة بالنسبة اليه متوقفة على النظر لا في نفس الامر مطلقا فان ثبوت الشرع
في نفس الامر لا يتوقف الا على ظهور المعجزة على يد مدعي النبوة عقيب دعواه
سواء علم المخاطبين او لم يعلموا نظروا في معجزته او لم ينظروا وجعل الكتاب
الاول في الممكنات اي الاكثر والعمدة من المذكورات فيه هو الممكنات اذ ليس
جميع الامور العامة ممكنا لاستحالة وجود ما هو معقول ثان وامر اعتباري
وليس جميعها عارضا للممكنات لان القدم والوجوب الذاتيين ليسا بعارضين لها
بل للواجب فقط فلا وجه للقول بان البحث عنها فيها بحسب الاستواء الغرض المتعلق
بها مع الحدوث والامكان او ما هو شامل لهما يقابل القدم والوجوب
الذاتيين لامتناع اتصاف شيء من الجواهر والاعراض بها فضلا عن شمولها لها
ولا يمكن التوجيه بانها مع مقابلها شامل لها لان الشامل فقط ولا بالحمل على
الاكثر لانه يصير حاصل الكلام حينئذ لان اكثر المذكور فيه اما ان يكون جوهرا او عرضا
او شاملا لهما وركاكته ظاهرة اي الشاملة لجميع الموجودات فالبحث عن الامتناع
والعدم يكون على سبيل التبع والاستطراد واما شمول الباقي لجميع الموجودات فانما يصح
لو حمل على ان المراد به اعم من ان يكون بنفسه شاملا للجميع كالوجود والماهية والتعين او اي

والوحدة بناء على انه ما من كثير الا وله وحدة ما باعتبار ما او بوجه مع مقابلها شاملا
للجميع كالقدم والحدوث فان الشامل للجميع كليهما لا الكل منهما وكذا الكل الوجوب والامكان
والعلة والمعلول وكذا الكثرة فانها لا تشمل الجميع وحدها بل مع مقابلها الذي
هو الوحدة وان كانت الوحدة وحدها شاملة للجميع ولا ضرورة في ان يجعل الاجناس
قال الشريف قيل آه صفة احترز به عن الجزء اي الامر القائم بنفسه فانه
اما موجود او معدوم اذ لا يتصور تحققه تبعا للغير فلا يكون حالا قائمة بموجود آه
لا خفاء في ان صفة المعدوم معدوم قطعا فلا تتصور صفة غير قائمة بموجود ابدا
وهي لا تكون موجودة ولا معدومة فلا يكون هذا قيدا احترازيا بل للاطلاع على
ما يعتبر فيه قال الشريف آه ويمكن ان يجاب عنه بانهم ما قالوا قائمة بموجود
فقط آه يتجه على هذا ايضا خروج صفات النفس للماهيات المعدومة دائما كالعنقاء
وصفات الافراد المعدومة للماهيات التي لها افراد موجودة فان تلك الصفات لا تكون
قائمة بموجود اصلا لا يقال ان الحال عندهم هو الامر الكلي واما افراده فلا لانا نقول
القول بتحقق الكلي دون افراده ظاهر البطلان نعم لا يبعد ان يمنع كونهم قائلين بحالية
صفات ما هو معدوم دائما بحيث لا يوجد فرد منه اصلا فهذا حتى يثبت ذلك بنقل
صريح عنهم وكذا حالية صفات الافراد المعدومة دائما لما يوجد منه بعض الافراد
وانت خبير بان السؤال المذكور انما يرد على مذهب من قال المعدوم ثابت
ومتصف بالاحوال حال العدم واما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم
او قال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فالاعتراض ساقط عن اصله فلو جعل
مورد القسمة المعلوم فان قيل فكيف يصح تقسيم المتكلمين فانهم جعلوا مورد القسمة
المعلوم قلت انهم لم يجعلوا مورد القسمة المعلوم بل ذكروا وارادوا به ما من
شانه ان يعلم فالفرق بينهما انما هو بحسب التصريح وعدمه وايضا لو لم يجعل

المعلوم

57

المعلوم في عباراتهم على ما من شانه ان يعلم لكان متناولا لجميع الاقسام غايته انه لم يكن متناولا
لجميع افراد جميع الاقسام وذلك لا يبطل القسمة بخلاف ما لو جعل الكل مورد القسمة المعلوم
فان المقسم حينئذ لا يتناول جميع الاقسام لان المعلوم بالفعل هو الموجود ولا يتناول القسم
الآخر المعدوم مطلقا فيبطل التقسيم فان قيل لا يجدي التقسيم من ان يلاحظ جميع افراد المقسم
ثم يضم اليه قيود مخصصة مميزة لكل عن الآخر فيحصل جميع افراده فيكون معلوما بهذا الوجه فيكون
موجودا فلا معدوم اصلا فكيف ينقسم اليه قلت الجواب عنه ما قيل في المسئلة المجهول المطلق
فان القسمة ليست الا باعتبار ما يلاحظ العقل حال التقسيم وهذه المعلومية ليست
ملحوظة غاية الامر ان ما جعل قسيما للموجود ولا يكون متصفا بالعدم بحسب نفس الامر بل
بحسب فرض العقل ولا محذور فيه لا بسبب آخر لا حاجة الى نفي هذا اذ لا يتصور
قبول العدم بسبب امر خارج عن ذات الشيء لا يحتاج الى نفيه لان معنى قبول العدم انه لا يمتنع
عدمه ومنع العدم اذا كان عن خارج لا عنه فالذات مانع له وعرض له عدم المنع بسبب
امر خارج عنه فيلزم زوال ما بالذات بالغير وهو محال نعم قد لا يمتنع الممكن العدم لذاته
ويمنع العدم لغيره يتوهم ما حل فيه اي يحتاج اليه في البقاء بمنزلة الدعامة
للسقف والهيولى عندهم تحتاج الى الصورة في البقاء بمنزلة الدعامة للسقف فانها
لو زالت عن الهيولى ولا تحل فيها اخرى مقامها انهدمت كالسقف اذا ازالت
عنه دعامة فان اقيمت اخرى مقامها بقي والا انهدم الاول ان الوجود
جزء الوجودي اي لهذا المفهوم المركب الاضافي فان كل واحد ليس من شانه التركيب
بجعل مفهوم الوجود آه لملاحظة الفرد الخاص منه الذي هو به موجود ثم اضاف الى نفسه
فيقول وجودي ولا شك ان غير المتصور اصلا لا يمكن ان يجعل آلة الملاحظة شيء وعلى
هذا لا معنى للمنع كون الوجود المطلق جزء الوجودي لان المطلق جزء المقيد نعم يرد عليه ان يقال
لا نسلم ان يكون وجود ما متصورا بكنه حقيقته بل انه متصور باعتبار ما دون الحقيقة

وسائر الوجوه والكلام في تصور حقيقته والشارح لما حمل وجود على الوجود
الوجودي الخاص القائم بالشخص منع كون الوجود المطلق جزءا منه على جواز ان يكون عارضا
لافراده الى آخر كلامه قوله اذا كان الوجود طبيعة نوعية اذ لو فرض ان يكون الوجود
المطلق جزءا لوجود منه يحتمل وجهين ان يكون جزءا من حقيقة افراده وان يكون نفس
ماهية افراده كالنوع بالنسبة الى ما تحته من الجزئيات ومنع كون النوع جزءا للافراده
ان يجعل مفهوم الوجود نفس الماهية مع ماله من العوارض المشخصة وانما لم يتعرض للاحتمال الاول
بناء على ما سبق من كون الوجود بسيطا قوله اي التصديق البديهي بان الشيء
اما ان يكون موجودا او معدوما والظاهر من عبارة المتن ان المصدق به قضية حملية
يكون الوجود والعدم موضوعا فيها وفسره الشارح بقضية منفصلة لظهوره قال في المتن
من كون التصديق المذكور مسبوقا بتصور مغايرتهما فان الحكم الانفصالي لما كان هو حكم
بالمغايرة بين المقدم والتالي وهو متوقف على تصور المغايرة لا محالة كان التصديق
المذكور مسبوقا بتصور المغايرة سواء جعل عن نفس الحكم او عن المجموع بخلاف ما اذا
كان المصدق به قضية حملية فان كون التصديق بها تصديقا بها مسبوقا بتصور
مغايرتهما غير ظاهرة قوله المستلزم لتصور الاثنينية اشارة الى ان في عبارة المتن
مسامحة حيث قال المغايرة التي هي الاثنينية قوله لا يمكن ان يقال العلم ببداهته
مطلقا لا يتوقف على العلم ببداهة العلم بالجزء قال السيد الشريف العلم بان هذا التصديق
بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه مجملا لا يتوقف على العلم ببداهة كل جزء تفصيلا كما في كبرى
الشكل الاول والقياس النتيجة قوله وايضا للقائل ان يقول لا نسلم ان السابق
على التصديق البديهي يجب ان يكون بديهيا يمكن دفعه بان هذا التصديق بديهي بحيث
لا يتوقف على الكسب اصلا والسابق على مثل هذا البديهي اولى بان يكون بديهيا قطعا
قوله لانا نتصور الوجود قال السيد الشريف اي بالحقيقة لتتم المقصود قوله

فيكون

فيكون المؤثر انما يؤثر آه اي التأثير سواء كان ايجادا او اعداما يكون في الاثر لا
من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم بل فيه من حيث هو هو فلا يلزم
شيء من المحذورين وهذا الكلام يقتضي بتمام الكلام فانه لما امتنع التأثير بالايجاد في
الموجود والمعدوم وكذا التأثير بالاعدام فيهما ولا يمتنع شيء من التأثيرين بهما فيه
في زمانهما على الوجه المذكور فيه كان التأثير من حيث هو هو فانها ليست
بحال الوجود ولا بحال العدم قال السيد الشريف رحمه الله تعالى فيلزم الواسطة قطعا
انتهى كلامه يعني ان هذا البعض اجاب عن هذه الشبهة بان الماهية حال
خروجها من العدم الى الوجود غير موجودة ولا معدومة وتأثير المؤثر فيها انما هو في هذه
الحالة يدل عليه كلامه في شرح المواقف ولهذا جعل السؤال المذكور بقوله فعلى هذا يلزم
الواسطة متعلقا بجواب الشارح لا بكلام هذا البعض مع انه ظاهر فيه حيث قال
في تفسير قوله فعلى هذا يلزم الواسطة اي على ما ذكرتم من ان المؤثر انما يؤثر في الاثر لا من
حيث هو موجود آه وايضا ذكر الشارح هذا السؤال مع الجواب المذكور ههنا في
شرح التجريد في جواب الشبهة من ان المؤثر انما يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود آه
ولم يذكر كلام ذلك البعض هناك فبين الكلام ههنا وانه ادرى بمقصود الشارح
بذلك السؤال والجواب توجيه كلام ذلك البعض بصرفه وحمله على ما هو الحق في حل
الشبهة اذ القول بان الشيء قد يكون موجودا في زمان ومعدوما في زمان آخر
وغير موجود ولا معدوم في زمان غيرهما سفسطة وجب ان لا يذهب اليه عاقل
فكلام العاقل اذا كان ظاهرا في مثله كان الاولى صرفه عن ظاهره وحمله على ما
يرتضيه العقل فيقال معنى قولنا التأثير في الاثر في حال الحدوث ان التأثير فيه
على ما هو في حال الحدوث وهو الماهية من حيث هي لا بما فيه على ما هو في
حال الوجود والعدم وهو الموجود فليتأمل ولا ينافيه ايراده على ما ذكر سابقا

قوله مع انه ظاهر فيه اي جعل السؤال متعلقا بكلام هذا البعض ظاهر في قوله فعلى هذا يلزم آه

قوله لا ينافيه ايراده اي لا ينافي التأثير فيه على ما هو في حال الحدوث التأثير على ما هو في حال الوجود او العدم

قوله الذي صفة المضاف وهو يكتسب التعريف من المضاف اليه المعرف لا صفة المضاف اليه لان ما ذكره السيد الشريف قدس سره حاصل جواب الشارح رحمه الله تعالى

في شرح التجريد وهو ظاهر وايضا لو كان المقصود ما ذكر كان توسيط
كلام ذلك البعض بين السؤال ومنشائه قبيحا واما حاصل الجواب الذي ذكره
السيد الشريف بقوله والحاصل ان التأثير ليس بشرط الوجود ولا بشرط العدم
بل هو في زمان الوجود والمحال انما لزم من الاول فقط فيستقيم سواء
جعل السؤال متعلقا بكلام هذا البعض او بالكلام السابق عليه
بنقض اجمالي تقريره ان هذه ليست بصحيحة بجميع مقدماتها اذ لو صحت لزم ثبوتها لحكم
البداهة بخلاف وهو محال   لو كان بديهيا لكان مطابقا آه لا خفاء في ان
هذا السند اخص من المنع لانه على تقدير ان يبطل حقية نقيض الحكم لا يلزم بداهته
فالكلام فيه ابطاله لا ينفع في دفع المنع واما بالمنع فخارج عن قانون التوجيه
لكن لو ثبت بطلان هذا السند وهو حقية النقيض لتم كلام المجيب ولا ينفع
للمعترض في منع البداهة ان يقول حينئذ لو صحت دلائلكم بجميع مقدماتها
لزم ثبوت نقيض ما هو حق في الواقع وهو محال والجواب المذكور بلا يقال
هو منع بالدليل مقدمة من مقدمات السند لا منع لمقدمة منها ليكون خارجا
عن قانون التوجيه لان السند هو ان يقال انما يكون هذا الحكم بديهيا لو لم يكن نقيضه
حقا لكن نقيضه حق فلا يكون بديهيا قوله لما دل عليه الدليل القطعي دليل على المقدمة
الاستثنائية والجواب المذكور بقوله لانا نقول حاصله الترديد وان لم يذكر احد
شقيه اي ان كان هذا الدليل قطعيا فظاهر وان كانت مغالطة فتوقف الحكم بالجزم
على حلها المحتاج الى الفكر والنظر فلا يكون بديهيا فيرد عليه ما ذكره السيد الشريف حين
قال بعد قوله حينئذ يحتاج الى بيان غلطه آه فلا يكون بديهيا وفيه بحث لان التشكيك
في البديهيات لا يخرجها عن بداهتها فان العقل جازم بها ويعلم اجمالا ان ما ذكر في
ابطالها مغالطة وان لم يعلم الغلط بخصوصيته فبيان المغالطة ليس بوسيلة لان يحكم بها
بخصوصه

كلامنا في قوله لا منع لمقدمة منها اي من مقدمات السند ليست بعاطفة على منع والا يلزم التناقض بل هي لا نافية للجنس تنصب الاسم او المشبهة بليس ترفع الاسم في قوله لا منع لمقدمة منها ليس حالا مما قبله لعدم الواو والرابطة وان كان عدمها واقعا في بعض الصور على الندرة بل يكون استئنافا كانه سائل سأل بل يصح منع مقدمة منها فاجاب المحشي بانه لا يصح منع مقدمة منها

فيخرج

فيخرج بذلك عن كونها بديهيا بل يستبعد صاحبها عنهم الامور المشككة ليتخلص عن شوب
الكدورات ولئلا يتخذها آلة وتمام ذرائع الى ايقاع الشك فيها بالقياس الى العقول الناقصة
فالاصل في دفع منعه وسنده هذا دعوى البداهة بان يقال بداهته بديهي وبطلان
نقيضه ايضا بديهي وكون تلك الشبهة مغالطة ايضا بديهي سواء كان حلها بديهيا اولا
ان لم يتصف بالرجحان اي لا اشكال في ممكن لا يتصف عدمه بالرجحان
على وجوده اي لا يتصف بالعدم اصلا بان يكون مستندا الى مؤثر موجب قديم
فيكون هذا قديما وان كان حادثا ذاتا واما الممكن الذي يتصف عدمه بالرجحان على
وجوده اي يتصف بالعدم فلا نسلم انه يمتنع ان يكون اثرا آه   فلانه لم يذكر
في ذلك الموضع تغير التأثير فان قيل اذا جعل اشارة الى ما ذكر هناك لم لا يجعل تغير
تغير تعليل العدمي   قلت لان ذلك لا يدفع السؤال   واما ثانيا فلانه لا يدفع
الشك بحيث وقولنا ان التجدد يرد عليه ان هذا الجواب ليس لدفع هذا الشك الذي هو
الاعتراض الثالث بل لدفع شك آخر هو الاعتراض الرابع فالاولى ان يقال كما
ذكرنا انه لا يندفع ذلك الشك بدون تغير التأثير واندفاعه بالتغير المذكور
ايضا محل تأمل   فان قيل ما سبق من التغير متعلق بما قبل الجواب باصل
لا بتقضيه حمل ما سبق على ما سبق   ان لم يتصف العدم بالامكان قد يقال
الترديد قبيح لان الكلام في الممكن بالامكان الخاص فلا محالة يكون طرفاه ممكنين
والامكان واجبا وممتنعا في الخلف   وقد عرفت ما يرد على الاستتباع
وقد عرفت ايضا ما يندفع به ما ذكر فليتذكر وقد عرفت ايضا ان الكلام في
الاعتراض الرابع واندفاعه به محل تأمل   ليس نفيا محضا لانه امر عقلي
يتصف به الشيء في نفس الامر لا في الخارج بل في العقل   ونشأ وحكي في
وجود الممكن وعدمه لا يكون الا في العقل فان اتصاف الشيء بالوجود الخارجي او بالعدم

الخارجي لما كان في العقل دون الخارج لما سبق كان نشأ اتصاف الشيء بها
لا يكون الا في العقل فان الاتصاف اذا لم يكن خارجيا لا يوصف ذلك الاتصاف
بالخارجي ولا بغيره فيه فان قيل لم قلت اتصاف المعدوم الخارجي بالعدم الخارجي
لا يكون الا في الخارج قلت لانه يكفي في كون الشيء معدوما في الخارج عدم
اتصافه بالوجود في الخارج ولانه يصدق على الموجود في الخارج انه لا يتصف
في الخارج بالوجود الخارجي فيكون المعدوم في الخارج ما يكون متصفا بالعدم الخارجي
في نفس الامر بحسب العقل فان قلت اي دخل لقوله ونشأ في طرفي وجود
الممكن وعدمه آه في الجواب قلت لما كان مبنى الاعتراض كون العدم الخارجي
نفيا محضا لا ثبوت له في الخارج ولا يتصف الشيء به في الخارج فلا يكون اثر
المؤثر كان الواجب في الجواب هو التعرض بما يكون تعليله بحسبه ولما كان
احتياج الشيء الى العلة انما هو في الاتصاف كان التعرض لبيان ما يكون
الاتصاف بحسبه هو الاصل في الجواب قال السيد الشريف التحقيق ان قولنا عدم
الاثر في نفس الامر لانه عدم المؤثر فيه حكم يقبله العقل اذ حاصله لم يوجد
فيه لعدم وجوده فيه والعقل جازم بصحته كما يجزم بصحة قولنا وجد الاثر
فيه لوجود المؤثر فيه وانما الذي لا يقبله هو قولنا حصل عدمه في نفس الامر لحصول عدمه
فيه على ان يكون الخارج ظرفا لحصول العدم فيه لا لنفسه وكالموجود الذي اضيف
اليه العدم في المعنى فان قيل العدم اذا لم يكن حاصلا في نفس الامر كيف يتصف
بالعلية والمعلولية قلنا هما ايضا صفتان عدميتان والعدم في نفس الامر قد يتصف
في نفس الامر بما هو معدوم فيه اتصافا صادقا عليه المعدوم بمفهومه فاذا
اراد العقل ان يحكم بالاتصاف احتاج الى تعقلهما فيظهر اتصافه هناك على انه
في نفسه كذلك لا على انه من مخترعات العقل فقد يقال في قوله قدس سره والتحقيق
اي في نفس الامر ه

اشارة

اشارة الى ان ما يراد اي من كلام الشارح اعني قوله ولكون عدم المؤثر عبارة
عن عدم الاثر في العقل جاز ان يعقل عدم الاثر بعدم المؤثر في العقل ليس بتحقيق
لان الظاهر منه ان حصول عدم الاثر في العقل بحصول عدم المؤثر فيه وهذا الكلام
يجزم بخلافه بل العلية والمعلولية فيهما كما حققه انما هو بحسب نفس الامر بشرط
حصولهما في العقل انما الاشتراط المذكور لحكم العقل بذلك والظهور الاتصاف
وانما لم يصرح بما يرد على الشارح لامكان توجيه كلامه بان يقال اراد بامتيازهما
في العقل اتصاف الشيء بهما في نفس الامر بحيث يظهر ذلك الاتصاف في العقل
ولا شك في صحة ذلك واشار قدس سره بقوله التحقيق ايضا الى رد ما قيل
لا يلزم من ان المؤثر اذا عدم عدم ان يكون عدم المؤثر علة لعدم الاثر لجواز ان يكون
عدم المؤثر لازما لما هو علة لعدم الاثر في نفس الامر فانه قدس سره اشار الى ان الحكم
بعلية ما يقبله العقل كما يقبل الحكم بعلية المؤثر للاثر فان ما ذكره جار في المؤثر في وجود
الاثر بان يقال لا نسلم ان الذي اذا وجد وجد الآخر علة له لم لا يجوز ان يكون لازما
لما هو علة لوجوده في نفس الامر فاذا كان جازما بصحتها بطل ذلك الاحتمال
ولصعوبة ذلك الاشكال آه قيل السبب في ذهاب المتكلمين الى ما ذهبوا اليه من ان علة الحاجة
هو الحدوث وحده او مع الامكان او هو شرط العلة فالبحث صحيح وصعوبة هذا الاشكال
بل ما ذهبوا اليه من ان الله تعالى مختار في جميع ما يصدر عنه وله صفات وجودية
زائدة على ذاته تعالى لا مؤثر ولا يجوز استناده الى غير ذاته تعالى وهو ظاهر
ولا الى ذاته تعالى لانه مختار فما يصدر عنه واثر المختار حادث فيلزم حدوث
تلك الصفات فاضطروا الى القول بان علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث وحده
وتلك الصفات لما كانت قديمة غير محتاجة الى المؤثر فلزمهم ما لزمهم فلو ذهبوا الى
انه موجب في صفاته وان كان مختارا في باقي افعاله او الى ان صفاته ليست

زائدة على ذاته كما ذهب اليه المعتزلة والفلاسفة اولى ان اثر المحتاج ليس بلازم ان كان
حادثا بناء على جواز تقدم مستمر ازلا وابدا يتقدم على الاثر بالذات لم يلزمهم انكار حكم بديهي
او نسلّم يجزم العقل بصحته بعدم تصور طرفيه بادي الرأي والزام مرقام البرهان على
استحالته وله محذورات كثيرة ارتكبوا في التفصي عنها ما ارتكبوا يجيء تفاصيلها في
مواضعها. بمراتب قال السيد الشريف اذ على الاول والثالث يلزم تقدم الشيء على
نفسه باربع مراتب وعلى الثاني بخمس مراتب قيل الحدوث ليس صفة
للوجود هذا معارضة لدليل مقدمة الدليل والجواب المذكور منع بالمقدمة من مقدماتها
او منع بالمقدمة الدليل الذي اقام على جزء الدليل لكن على هذا كان الظاهر ان يقول ليس
الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم مكان قوله ليس الحدوث صفة للوجود
لكن الامر فيه هين لانه بمنزلة ان يقال مدعاكم غير ثابت بهذا الدليل لانا لا نسلم
انه عبارة عن المسبوقية مستندا بكون الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود
وهو متقدم على الوجود فلا يكون صفة له وذلك السند مساو للمنع والا وجه له الا
كونه عبارة عن معنى يلزم تقدمه عليه كما ستبينه فاذا ابطل ذلك بالدليل اندفع المنع
اما بيان انه اذا كان عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود يلزم تقدمه على الوجود
فمبني على ان يكون معناه زوال العدم عن الشيء ثم اتصافه بالوجود على ان يكون
الاتصاف بالوجود متأخرا عن زوال العدم بالزمان ولو قليلا والحدوث
عبارة عن الزوال المذكور فيكون مقدما على الوجود واما اذا كان عبارة عن
الزوال والاتصاف جميعا او يكون زوال العدم هو الاتصاف بالوجود
لا تغاير بينهما الا بحسب العبارة كما هو الظاهر فلا مع ان تأخر الاتصاف
بالوجود عن زوال العدم بالزمان على تقدير التغاير باطل والا يلزم الواسطة
كما ذكروا هذا معنى قوله لا يجوز ان يكون الحدوث عبارة عن الخروج من العدم

الى الوجود

الى الوجود آه فان كون الشيء متصفا بالحدوث امر حق والخروج من العدم الى
الوجود على وجه يلزم منه تقدمه على الوجود منتف لان زوال العدم والاتصاف
بالوجود معا في الزمان ولا وجه للقول بتقدم شيء من الامرين على واحد منهما ولا بتقدم
احدهما على الآخر بالذات ولا بالزمان ولم يرد ان الخروج بالمعنى الذي في كلامه عليه يتحقق
والحدوث ليس عبارة عنه بل عن شيء آه اذ الواسطة كما تلزم من تحققه لا من جعل
الحدوث عبارة عنه وعورض الخ قيل المعارضة اقامة الدليل على خلاف ما اثبت الخصم
وهذا الدليل ليس دليلا على كون الحدوث علة للحاجة ليكون معارضا في كون الحدوث علة
للحاجة فما وجهه قلت لما كان نفي علية الحدوث للحاجة انما هو لاثبات علية الامكان
لها كان آيلا الى الاستدلال على كون علة الاحتياج هو الامكان فيكون ما يدل على نفي
علية الامكان معارضة على عليته وايضا لما كان اثبات علية الحدوث للحاجة
يحتاج الى نفي علية الامكان لها كان نفي الدليل الدال على نفي علية الامكان دليلا على
كون العلة هو الحدوث على تقدير الانحصار فيهما فبهذا الاعتبار ايضا يكون دليلا على
خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم فيكون معارضة بلا شبهة وهذا توجيه ما يستفهم
يقولون السؤال مشترك الالزام على قانون المناظرة فليكن ذلك على ذكر منك ينفعك كثيرا
من غير اعتبار وجودها وعدمها يعني ان عروض الامكان للماهية لا يتوقف على اتصافها
بالوجود والعدم بل يعرض لها بالقياس الى عروضها لها فان قبل الامكان يعرض النسبة
الوجود الى الماهية والنسبة متأخرة عن المنتسبين فكذا كيفيتها بالطريق الاولى
قلت تعقل الامكان متأخر عن تعقل الماهية وتعقل مفهوم الوجود واما تأخره عن اتصاف
الماهية بالوجود فلا قال السيد الشريف ولذا كان الشيء ممكنا حال عدمه ولا يمكن ان يقال
الحدوث صفة له على هذا الوجه والا يلزم كونه حادثا حال عدمه قوله قدس سره ولا يمكن
ان يقال آه اشارة الى دفع ما يقال السؤال مشترك الالزام فلا يكون متأخرا عن الماهية

قوله

قوله على قانون المناظرة متعلق بالتوجيه

اى فلا يلزم ان يكون منافيا لا انه يجب ان يكون الامر الاعتباري الفعلي متقدما على وجود موصوفه
والا يلزم تقدم الحدوث على وجوده قال السيد الشريف انما الذي يجب ثبوتها في الصفة
الموجودة عن وجود الموصوف انتهى كلامه   الممكن لا يمكن ان يكون احد طرفيه آه قال السيد
الشريف رحمه الله فان قيل هذا البحث مستدرك لان الممكن هو الذي تساوى طرفاه بالقياس
الى ذاته فلا اولوية لاحدهما نظرا الى الذات والا لم يكن هناك تساو قلنا الحاصل من التقسيم
هو ان الممكن هو ما لا يقتضي لذاته وجوده ولا عدمه اقتضاء كافيا مانعا من النقيض واما
التساوي فانما يلزم من هذا البرهان الدال على انتفاء الاولوية التي لا تمنع من طريان النقيض
عنوان المسئلة ان لا يقتضي واحدا من طرفيه اقتضاء تاما الا ما ثبت لذاته فانه الحاصل
بالبرهان وهذه المسئلة مما اختلف فيها فقال بعضهم العدم اولى بالممكنات السيالة كالحركة
والزمان والصوت وعوارضها مستدلا بامتناع بقائها ورد بان امتناع البقاء لا ينافي
تساوي طرفيه نظرا الى ذاته لجواز ان يكون ماهياتها مقتضية للتقضي والتجدد فيمتنع
بقاؤها مع تساوي نسبتها الى اصل الوجود والعدم ويمكن دفع الرد بان البقاء كمال
الوجود فاذا امتنع له كمال الوجود ودوامه ولا يمتنع له كمال العدم ودوامه يكون العدم
اولى به نظرا الى ذاته وقال بعضهم العدم اولى بالممكنات كلها مستدلا بانه يكفي
لعدمها انتفاء جزء من علل وجودها ولا بد لوجودها من تحقق اجزاء عللها فالعدم
اسهل وقوعا فهو اولى ورد بان هذه السهولة انما هي نظرا الى الغير لا الى ذاتها
فلا يدل على الاولوية نظرا الى الذوات وايضا كون عدم البعض اسهل من وجود
مطلقا في حيز المنع   فيفتقر الآخر فيه بحث لان تساوي طرفي الممكن اما
بان لا يكون شيء من جزئي طرفيه بل الكل من خارج واما بان يكون فيه بعض من اجزاء
علة كل فيهما على التساوي واما فيه جميع اجزاء علة احد طرفيه فهو واجب او ممتنع و
الكلام في الممكن فلو فرض ان ذاته وحده مقتض او مع غيره للوجود او العدم وليس

كافيا

62

كافيا فيه بل افتقاره اياه مشروط بشرط او متوقف على رفع مانع منه يكون ذلك الطرف
اولى به نظرا الى ذاته بلا شبهة اذ هو مقتض له دون الآخر وتوقف تأثيره فيه على تحقق شرط
او رفع مانع لا ينافي في ذلك انتفاء الاقتضاء فيه للطرف الآخر عن اصله دونه فاذا فرض
انه وحده او مع غيره يقتضي العدم وتوقف اقتضاؤه على رفع المانع الذي هو علة الوجود
وحدها او مع غيرها او على تحقق الشرط ولا يكون له مدخل في اقتضاء الوجود اصلا بل
جميع اجزاء علته خارج عنه يكون العدم اولى به لذاته بلا محذور اصلا ولو فرض انه وحده
او مع غيره يقتضي الوجود ويتوقف اقتضاؤه اياه على تحقق شرط او رفع مانع هو علة
العدم او غيرها ولا يكون له مدخل في اقتضاء العدم بل جميع اجزاء علته من خارج يكون
الوجود اولى به نظرا الى ذاته ولا ينافيه توقف التأثير على غيره فان قلت كون
ماهية الشيء من حيث هي تقتضي الوجود باطل بديهة مع انه يلزم على هذا سد باب
اثبات الصانع قلت اما الاول فمختلف فيه فمن جوز ذلك ذهب الى ان الوجود في
الواجب زائد عليه ويكون وجوده مقتضى ذاته لزمه ذلك بالطريق الاولى لانه اذا
جاز ان يكون الشيء مقتضيا للوجود بنفسه اقتضاء تاما جاز كونه مقتضيا لا تاما اظهر
واما من ذهب الى ان الوجود في الواجب عينه ولم يجوز اقتضاء الشيء للوجود اقتضاء تاما
فلا يرد عليه ذلك مع ان القول بان الشيء يمتنع ان يقتضي مع غيره الوجود لنفسه ممنوع
ودعوى البديهة في ذلك غير مسموع واما لزوم سد باب اثبات الصانع على هذا فممنوع
لم لا يجوز ان يكون اقتضاء ذات الممكن للوجود في نفسه مشروطا بوجود الصانع الواجب
الوجود وتعلق ارادته بذلك ويكون المقتضي هو مجموع ذات الممكن والصانع الواجب لا بد
لنفي ذلك من دليل فالقول بان اولوية طرف ينتفي لعدم سبب الطرف الآخر ممنوع
وقوله لانه على تقدير وجود سبب طريان الطرف الآخر يصير الطرف الآخر اولى به لا يدل على
ذلك لانه يدل على ان يجعل على ان الطرف الآخر اولى به نظرا الى علته لا الى ذاته فان وجوب

طرف كما لايباين تساويهما نظرا الى ذاته كذلك وجوب طرف وامتناع آخر نظرا الى ذاته
كذلك وجوب طرف وامتناع آخر نظرا الى الغير لايباين في كونه اولى به نظرا الى ذاته
كما قررناه فان قلت اذا كان احد طرفيه اولى به فليكن هو الوجود جاز وقوعه بمجرد
تلك الاولوية من غير توقف على غيره لان ترجيح الراجح ليس محالا انما المحال ترجيح
احد المتساويين او المرجوح على الآخر فيلزم سد اثبات الصانع قلت سيأتي ان
الشيء ما لم يجب لم يوجد فترجيح الراجح الذي ليس واجبا ايضا محال مع انه لا يلزم
منه على تقدير تمامه ان يمتنع كون عدمه اولى والمدعى امتناع اولوية كل منهما
ما لم يجب صدوره عن مؤثر لم يوجد لا خفاء في امتناع الاثر ما لم تتم علته لان المعنى
بالعلة التامة جميع ما يتوقف عليه الشيء فلو لم تتم العلة وترتب عليه الاثر لزم تامية
ما فرضناه غير تام هذا خلف لان معنى الموقوف عليه للشيء ان يكون ذلك الشيء محالا
بدونه فما جعل جزءا من العلة للشيء اذا امكن الشيء بدونه لم يكن في ذلك جزءا لها هذا خلف
ولا خفاء ايضا في استحالة اجتماع علتي الوجود والعدم لشيء في زمان واحد حال كونهما
تامتين ولا في استحالة انتفائهما كل منهما لاستلزام اجتماع النقيضين او ارتفاعهما
او الترجيح بلا مرجح ولان تامية كل منهما تنافي تامية الاخرى لان رفع المانع لابد
منه في تامية العلة فاذا لم يتم علة احد الطرفين الا برفع علة الآخر امتنع اجتماعهما هذا
ايضا فتامية علة احد الطرفين تستلزم ارتفاع علة الآخر فعند تمامها لو لم يجب ذلك
الطرف بل جاز الطرف الآخر ايضا لم يكونا متساويين لانه تم علة احدهما وارتفع
علة الآخر فيكون احدهما راجحا لا الى حد الوجوب والآخر مرجوحا غير ممتنع فكان جوازا
للشيء بدون علة ولترجح المرجوح من غير مرجح وهو بديهي الاستحالة اذ لا وجه
لامتناعه لانه خلاف المفروض باقيا الى قوله فيحتاج آه قال السيد
الشريف رحمه الله تعالى فان قيل ان اراد ببقائه على امكانه انه يكون متساوي الطرفين

فاللازمة

63

فاللازمة ممنوعة لجواز ان يكون طرف الوجود راجحا وان لم يصل الى حد الوجوب
وان اراد به انه لا يكون شيء من طرفيه ممتنعا فجاز ان يمتنع الطرف الآخر مع رجحان الوجود
ولا حاجة الى مرجح آخر بل يكفيه ذلك الرجحان ولا تسلسل اجيب بانه اذا لم يمتنع
الطرف المقابل مع الرجحان الحاصل من المؤثر امكن وقوع كل منهما معه فلنفرض
وقوع كل منهما في وقت فتخصيص احد الوقتين بالوجود دون الآخر اما ان يكون بمرجح
غير المؤثر المفروض فلا يكون ذلك المفروض مؤثرا تاما والكلام فيه لان وجوب
المعلول انما هو من العلة التامة اعني المؤثر المستجمع لجميع ما يعتبر في تاثيره فكأنه
قيل المعلول لا يوجد الا بعلة تامة ولابد ان يجب صدوره عنها وهو الوجوب اللاحق
بل ينقل الكلام الى المجموع اعني المؤثر مع ذلك المرجح واما ان يجب الصدور عنه وهو
المطلوب ولا ويلزم التسلسل او لا يكون بمرجح فيلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر
بلا مرجح وهو ممنوع لا يقال ان نختار الاول ونمنع الملازمة بان نقول اذا لم يجب
صدوره عن المؤثر مع انه لا يمتنع لم يتساو به الطرف الآخر لامتناع ان يكون راجحا
لم يصل الى حد الوجوب لاستلزامه جواز ترجيح المرجوح بلا مرجح وهو محال فتساويا
فلابد له من مرجح ومع ذلك المرجح لو لم يجب يلزم التساوي كما ذكرنا فيلزم خلاف المفروض
والتسلسل وبهذا يظهر بطلان ما ذكره الشيخ الاثنا قوله قدس سره والكلام فيه
اي المفروض انه يجب صدور المعلول عن العلة التامة دون العلة الناقصة فان الناقصة
يمتنع صدوره عنها لما ذكرنا قوله قدس سره فيلزم ترجيح المتساويين بلا مرجح
وهو في الوقتين فانه لما كان حدوث الوجود في الوقتين على السواء كان حدوثه
في احدهما دون الآخر ترجيحا لاحد المتساويين بلا مرجح وهو محال وايضا في الوقت الآخر
الذي لم يحدث له الوجود بل يعدم له فيه فيلزم ترجيح المرجوح على الراجح بلا مرجح ووقوع
الشيء بدون علة كما ذكرنا لو لم يكن الامكان للممكن ضروريا لجاز انفكاك

مع رجحان الوجود اصلا نسخه

في وقت آخر

انتهى كلام السيد الشريف قدس سره

اعلم آه ولا انه ليس لنا ممكن بالغير كما ان لنا واجبا وممتنعا بالغير لان عروض الوجوب والامتناع
للممكن غير مستحيل لان الممكن هو الذي لا يقتضي الوجود ولا العدم بل نسبتهما اليه بالنظر الى
ذاته على السوية ولا محالة يكون علة احد الطرفين تامة فقد وجب لها احدهما وامتنع الاخر
لا يقتضي ذلك استواء نسبتهما اليه نفسه واما الامكان بالغير فلا يجوز عروضه للممكن
بالذات لانه تحصيل للحاصل ولانه توارد علتين تامتين على معلول واحد ولا للواجب
والممتنع لامتناع الطرفان واجبا وممتنعا فيلزم الانقلاب وهو محال اذا عرفت هذا
فنقول قوله والا ان اراد به ان لم يكن ضروريا بالنظر الى ذاته فقط قوله جاز ان ينقلب
الممكن واجبا او ممتنعا ممنوع ان اراد بالانقلاب سلب الامكان عنه سواء كان ذلك
الامكان لذاته او لغيره ثم الاتصاف بالوجوب والامتناع وكذا ان اراد به معناه
الظاهر وهو ان يسلب عنه الامكان الذي هو مقتضى ذاته ويتصف بالوجوب الذاتي
او الامتناع الذاتي لانه انما يلزم على تقدير ان يكون مقتضى ذاته ومع ذلك ينفك عنه
والمقدر ليس مقتضى ذاته ولا انفكاك بهذا المعنى اصلا بل انما يلزم الانقلاب بالمعنى
الاول لم يكن ضروريا بالنظر الى ذاته والى غيره ايضا واستحالته ممنوعة مع انه لا يصح ان تكون
ضرورية الامكان بالغير كما ذكرنا وان اراد انه لم يكن ضروريا له مع كونه مقتضى ذاته سلمنا
الملازمة الاولى ولا نسلم الملازمة الثانية اعني قوله ولا احتاج الممكن الى السبب بل لا
معنى له اصلا لان احتياج ما هو مقتضى الذات لا غيره حين هو مقتضى الذات وحين
الانقلاب وان كان محالا لا يستلزم فيما نحن فيه ايضا لما مر من انه لا يعرض الامكان للواجب
والممتنع فالصواب ترك قوله ولا احتاج في امكانه الى السبب وفي قصد الشق الثاني
قيل لا يجوز آه هذا السؤال معارضة وهو ظاهر او نقض اجمالي تقريره ان يقال
ليس دليلكم بجميع مقدماته صحيحا والا يلزم تحصيل الحاصل او خلاف المقدر والجواب
على التقديرين اختيار الشق الاول وعلى تقدير ان يراد بالحاصل اعم من ان يكون جعل

الجاعل

64

الجاعل في اتصاف الشيء به واتصافه بشيء آخر كالبقاء وبالثاني ما سواه ومنع لزوم
تحصيل الحاصل لانه انما يلزم على تقدير ان يراد به الاول فقط واختيار الشق الثاني
على تقدير ان يراد به الاول فقط وبالامر المتجدد ما سواه ومنع لزوم المقدر ومنع الحصر
على تقدير ان يراد بالاول الاول وبالثاني ما ذكرناه على التقدير الاول والحق
ان يقال آه عرض بان الجواب الذي ذكره المصنف ليس بحق لما ذكره في الامتناع
وانه مبني عليه وقال السيد السند الشريف رحمه الله تعالى يمكن حمل كلام المصنف على
هذا الجواب الحق كما لا يخفى انتهى كلامه وما ذكرنا من حاصل الجواب انما هو
حاصل هذا الجواب بل امر متجدد وهو بقاء الوجود فان قيل لا يجوز ان يكون
بقاء الوجود مستندا الى مفيد الوجود لانه مقتضى الوجود لامتناع الوجود في شيء
بدون البقاء في الجملة لاستحالة ان يكون الاتصاف بالوجود ورفعه عنه في آن واحد
بل لا بد ان يكون بين الآنين زمان والزمان وان قل قابل للقسمة لا الى نهاية والا
يلزم تتالي الآنات وهو باطل فيكون باقيا في ذلك الزمان قلت لا نسلم ان البقاء
مقتضى ذاته وانما يكون كذلك لو لم يمكن رفعه عنه مطلقا وليس كذلك ففي جميع اجزاء
ذلك الزمان يمكن رفعه فلا يكون مقتضى ذاته هذا على تقدير ان يكون هذا القدر مقتضى
ذاته فالبقاء والدوام المستمر المتجدد اذا فوق ما ذكرت ليس مقتضى الوجود بلا اشتباه
يجوز انفكاكه عنه وماهية الممكن نسبتها اليه والى عدمه على السوية كما ان نسبتها الى اصل
الوجود والى عدمه فيحتاج فيه الى المؤثر بجعل وجوده متصفا بالبقاء كما يجعلها متصفة
باصل الوجود وهذا وان كان لا يدفع السؤال لانه على هذا يلزم الاستغناء عن المؤثر
في هذا الزمان مع وجود علته لكن من قال بامتناع البقاء على الاعراض وانها تتجدد
بتجدد الامثال لا بد له من التزام ذلك او القول بتتالي الآنات
عدم تأثيره في المطلق لا يقتضي عدم اي عدم تأثيره في المطلق من حيث انه جزء للمقيد لان مقتضى

عدم تاثيره في المقيد اما عدم تاثيره في المطلق فحيث انه يصدق على المقيد فيقتضي عدم تاثيره
في المقيد لا محالة قلت تامل بيانه في تاثير الفاعل المختار قال السيد الشريف
الفاعل المختار ذات يصح منه ترك الفعل آه قدم صحة الترك على صحة الفعل لانه الفارق
بين المختار والموجب لاشتراك صحة الفعل بينهما على تقدير ان يكون بالصحة الامكان
العام واما ان اريد به الامكان الخاص فلانه اظهر في الفرق لان القصد الى
ايجاد الموجود محال لانه تحصيل الحاصل وفيه بحث لانه ان اراد ان القصد حينئذ تحصيل
الحاصل فظاهر انه ليس كذلك وان اراد ان ايجاد الموجود الموضوع تحصيل الحاصل
فلا نسلم استحالة قصده فان المستحيل هو نفسه لا قصده فان قيل الكلام في قصد
الصانع وانه بحيث يتم به علة الايجاد فاذا تعلق قصده الى ايجاد شيء وجب وجود
ذلك الشيء والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة فحينئذ لزوم تحصيل الحاصل من تعلق قصده
الى ايجاد الموضوع ظاهر لا بمجال قصده وان كان مما لا يتم علة للشيء الا به لكن وجوب
كونه جزءا اخيرا ممنوع كما في ارادتنا فانها من اجزاء علة افعالنا ويتاخر الافعال عنها
لتوقفها على تحريك الاعضاء والآلات ونحو ذلك فليكن فعله تعالى بعد تعلق ارادته
موقوفا على رفع مانع لانا نقول يكفي لنا عدم استحالة كون القصد جزءا اخيرا للعلة مع ان
تعلق قصده الى شيء حين هو محال قبيح سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا قلت
فحينئذ امتنع تعلق قصده بايجاد المعدوم ومقارنته لعدم الشيء للزوم التناقض بل
وجب مقارنته لوجوده به لا بوجوده قبل ليلزم تحصيل الحاصل كما تحققه ولا يتم
ما ذكر من كون القدم منافيا في تاثير المختار لان الفاعل لما كان قديما وجاز استمرار
القصد وازليته وكونه جزءا اخيرا للعلة واستحال تخلف المعلول عن العلة التامة
جاز ان يكون اثر المختار قديما وسقط الفرق بين الاثر القديم المختار والقديم الموجب
كما قال السيد الشريف رحمه الله قيل عليه كما ان القصد الى ايجاد الموجود محال كذلك

قوله حين متعلق بالمحال اي قوله هو محال

ايجاد

ايجاد الموجود مطلقا محال سواء كان بقصد واختيار او لا فلو صح ما ذكرتم كان القدم منافيا
للتاثير من الموجب ايضا فان قيل الايجاد متقدم على الوجود بالذات ومقارن معه
بالزمان ولا استحالة في ايجاد ما هو موجود بوجود هو اثر لذلك الايجاد وانما الممتنع
ايجاد ما هو موجود بوجود اخر اجيب بان القصد ايضا متقدم على الايجاد والوجود
بالذات ولا يلزم من ذلك تقدمه عليهما زمانا حتى يجب مقارنته للعدم فالفرق تحكم
انتهى كلامه فلا يكون القدم منافيا لتاثير الفاعل ان اراد انه لا يكون منافيا له في
الواقع فممنوع لجواز اعتقادهم وان اراد انه لا يكون منافيا له بزعمهم فمسلم لكنه لا يجدي
نفعا لان الكلام في المنافاة بحسب الواقع ولا يلزم ذلك لاعتقادهم ان
صانع العالم موجب قد يقال لا نسلم ان ذلك الاسناد عنهم بناء على الاعتقاد المذكور
بحيث لا يكون لقصده مدخل في التاثير فيه كيف وهم يقولون انه فاعل مختار بالمعنى
الذي ذكره السيد الشريف حيث قال المختار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
يطلق على الباري تعالى على المذهبين واما بمعنى انه يصح منه الفعل والترك فمعتقد المتكلمين
فقط انتهى كلامه وقالوا ان مقدم الشرطية الاولى واقع دائما ازلا وابدا ومقدم
الشرطية الثانية ممتنع صادق لا وقوعه محال وهذا صريح في انهم يقولون انه فاعل له
في الازل بالقصد فليسوا قائلين بمنافاة القدم لكون القديم اثر الفاعل بفعله بالقصد
الذي هو مبني عليه المنافاة واما كونه بحيث يصح منه الترك ايضا فلا مدخل في ذلك فلا يصح
القول بانهم لو جوزوا كونه فاعلا مختارا لما جوزوا ان يوجد اي فاعلا للعالم القديم
من هذا انهم اتفقوا آه فيه بحث ايضا لان قول المتكلمين انما يفيد ما ذهبوا اليه
بان الحكماء لا يخالفون في امتناع استناد القديم الى المختار لانهم يسندون القديم الى
الموجب لا يدل على تجويزهم ما ذهب اليه الحكماء بل ذلك الكلام خال عن الدلالة على نفيه
واثباته مطلقا وايضا من قال ان علة الحاجة هو الحدوث وحده او مع الامكان

بالجزئية او الشرطية كيف يقول بتجويز استناد القديم الى الموجب اللهم الا ان يتنزل
عنه الى الامكان وقد مر الكلام على هذا ثم ان الحكماء ذهبوا الى امتناع استناد القديم الى المختار
لما قام عليه البرهان هو ان اثر الفاعل المختار اذا كان تعديا جاز ان يكون حادثا بناء على ان
تعلق قصده الى المقدم يمنع او ايجاد علته وجاز ان يكون قديما قال الامام الرازي ان نزاع المتكلمين
والحكماء في حدوث العالم وقدمه مع الاتفاق على استناده الى الله تعالى مبني على كونه
مختارا او موجبا ورد عليه بان المتكلمين اثبتوا حدوث العالم مع قطع النظر عن علته ثم قالوا
ان الله تعالى مختار في فعله والا لزم قدم العالم الذي ثبت انه حادث وهو محال فالمتكلمون
لا يثبتون حدوث العالم على كونه مختارا بل امرهم في ذلك على العكس فلا يكون
اتفاقهم على نفي القدم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته لا خفاء في عدم ورود هذا
الدخل اصلا لان القول بنفي قدم الصفات لا ينافي القول بنفي القدم عما سوى الذات
والصفات بحسب اتفاقهم انهم متفقون على قدم الذات والصفات جميعا وليس كذلك
لان المعتزلة تخالفهم في ذلك ثم يجاب بذلك الجواب وهذا حاصل ما ذكره السيد الشريف
رحمه الله تعالى في اتفاق المتكلمين على نفي القدم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته يدل
على ثبوت القدم للذات والصفات عندهم وان لم يكن الدلالة قطعية انتهى كلامه
لقائل ان يقول اهل السنة اه المشهور ان الاشاعرة متفقون على اثبات
صفات قديمة له تعالى قال الامام في المحصل اهل السنة والجماعة اثبتوا القدماء في
ذات الله تعالى وصفاته وفي المواقف ان القدم يوصف به ذات الله تعالى اتفاقا
وصفاته عند الاشاعرة لكن ناقد المحصل زعم ان اهل السنة لا يعترفون باثبات
القدماء لانها عبارة عن اشياء متغايرة كل واحد منها قديم وهم لا يقولون بالتغاير
الا في الذوات دون الصفات هكذا ذكره السيد في حاشية شرح التجريد وايضا
اثبات القدماء يستلزم التعدد دون التغاير على اصطلاحهم فسقط اعتراض الشارح

على المصنف

على المصنف لان كلامه مبني على القول المشهور منهم وما ذكره ناقد المحصل مخالف للمشهور
وسقط ما قال المعتزلة لا يقولون بوجود القدماء لانهم وان لم يقولوا بوجود القدماء
لكنهم يقولون باتصاف هذه الاحوال بالقدم كان ذات الله تعالى متصف به
فان قيل معنى القديم ما لا اول لوجوده ولا يتصف به الاحوال قلت قد يفسر
القديم بما لا اول له ثبوتا نعم قال لم يكن هذه الاحوال مذهب جميع المعتزلة لم يثبت لما ذكره
الاتفاق منها بيان ان كل ممكن محدث قال السيد الشريف ان تم قولهم كل
ممكن محدث لزم احد الامرين اما ان يكون صفات الله تعالى واجبة بذواتها واما
كونها محدثة والحق ان صفاته تعالى لا توصف بالقدم قد يقال بل لزم احد الامور
الثلاثة اثنان منها ما ذكره والثالث نفي الصفات كما ذهب اليه المعتزلة والفلاسفة
ويسمى حدوثا زمانيا قال السيد الشريف رحمه الله تعالى وبازائه القدم الزماني
وهو ان لا يكون الوجود مسبوقا بالعدم وبازاء الحدوث الذاتي القدم الذاتي
وهو عدم الاحتياج في الوجود الى الغير بل هو عدم مسبوقية الوجود بلا استحقاقية
الوجود والحدوث الزماني اخص من الحدوث الذاتي على رأي الحكماء وكذلك القدم الذاتي
اخص من القدم الزماني واما عند المتكلمين فان قيل بوجود الصفات القديمة له تعالى
فكذلك والا فالحدوثان متلازمان وكذا القدمان في قوله قد يفسر
بل هو عدم مسبوقية الوجود بلا استحقاقية الوجود اشارة الى ان الغير الذي اعتبر في
الحدوث الذاتي الاحتياج اليه والمسبوق له هو استحقاقية الوجود كما ذكر في الشرح
مع دليله لا مطلق الغير سواء كان علة الفاعلية بلا استحقاقية الوجود فان كفى
في الحدوث الذاتي الى الغير في الوجود مطلقا كان لزوم كون كل ممكن موجود حادثا
حدوثا ذاتيا لضرورة احتياجه في وجوده الى الغير الذي هو علته فان خص ذلك الغير
بلا استحقاقية الوجود كما هو الظاهر من كلام الحكماء يمكن بيان ان كل ممكن موجود هو

حادث حدوثا ذاتيا بان يقال انا استحقاقية الوجود والعدم الذي هو الامكان
سابقة على وجوده بمراتب لانها علة الحاجة الى المؤثر في الوجود في سابقة
عليها وهي علة الايجاد وهو علة الوجود فيكون وجوده مسبوقا بلا استحقاقية
الوجود بهذه المراتب لكن ما ذكره في بيانه من ان ارتفاعه يستلزم ارتفاعه
بدون العكس يرد عليه ما ذكره السيد الشريف حيث قال اللازم من الدليل
ان ارتفاع حال الشيء في نفسه يستلزم ارتفاع حاله بقياس الى الغير بدون
العكس وهذا القدر لا يكفي في تقدمه بالذات بل لا بد من ان يكون ارتفاع
الاول سببا لارتفاع الثاني ولم يثبت بعد فان قيل على تقدير ثبوت سببية ارتفاع الاول
للثاني يلزم تقدم الاول على الثاني بالذات لا تقدم الاول على الثاني والمقصود هذا
دون ذلك قلت لو ثبت تقدم ارتفاع الاول على ارتفاع الثاني لزم تقدم الاول
على الثاني للتلازم بين سببية شيء لشيء وسببية ارتفاعه لارتفاعه فيكون وجود
كل ممكن موجود آه قال السيد الشريف رحمه الله تعالى وذلك الغير هو لا استحقاقية
الوجود لا العدم على ما قيل من ان الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم فان كان
السبق بالزمان فحدوث زماني وان كان السبق بالذات فحدوث ذاتي لان العدم
لا تقدم له بالذات على الوجود اصلا والصحيح ان يقال الحدوث هو مسبوقية الوجود
بالغير فان كان السبق زمانيا فحدوث زماني وان كان ذاتيا فحدوث ذاتي
الحدوث بمعنى مسبوقية الوجود بالعدم ثم المنقسم الى الذاتي والزماني كلام العلامة
الرازي وهو المفهوم من عبارة الحكماء على ما هو المذكور في المواقف من ان الممكن
لذاته غير مقتض للوجود ولغيره مقتض له وبالذات متقدم على ما بالغير
فاذا لا وجوده متقدم على وجوده بالذات وهو الحدوث الذاتي
فقولهم لا وجوده متقدم على وجوده ظاهر فيما قال العلامة الرازي اي عدمه متقدم

على وجوده

على وجوده بالذات لكن سياق كلامهم يدل على انهم ارادوا باللا وجود لا اقتضاء
الوجود وباللا وجود اقتضاه آه او الوجود نفسه لا ما يدل عليه ظاهر العبارة
لان نتيجة الدليل المذكور هو ذلك لا هذا فليحمل عليه وكذا انقسام الحدوث
الى الذاتي والزماني كلام العلامة الرازي يدل على انه اراد بالعدم عدم
اقتضاء الوجود والعدم لا العدم نفسه لظهور بطلانه فلان امكان
المحدث آه القول بوجود الامكان الذي قبل وجود الممكن ظاهر الفساد لانه صفة
الممكن وتقدم الصفة الوجودية على وجود الموجود محال كما مر مرارا فلا بد ان يحمل
القول بوجود الامكان قبل وجود الممكن على انه قول بوجود الامكان الاستعدادي
كما هو المشهور فانهم استدلوا في المشهور على ان المطلب بالامكان الاستعدادي
وسنذكر طريقة الاستدلال بها مع ما له وعليه في اثناء التعرض بما يتعلق بالاستدلال
عليه بالطريق الذي ذكره الشارح ههنا وقال السيد الشريف في حاشيته
لشرح التجريد انه استدلال بالامكان الذي على ما هو ظاهر كلام الرئيس
وذكر الشارح رحمه الله تعالى في شرح التجريد كلا الطريقين فيلزم انقلاب
قال السيد الشريف رحمه الله تعالى وايضا لو كان واجبا لما كان معدوما
اصلا ولو كان ممتنعا لم يوجد قطعا الظاهر من كلامه انه محال آخر لازم
من فرض نقيض المدعى وحاصله انه يلزم خلاف المفروض فان القلب محمول
على ذلك ايضا فلا يكون شيئا آخر لازما من فرض نقيض المدعى وان كان القلب
محمولا على معناه الظاهر بان يقال ذات الممكن وجوده ممكن فاما ان يكون واجبا
بعدم لم يوجد لكون الوجوده قبل فيلزم القلب لانه امتنع ان يعدم الا بان
ينقلب ممكنا واما ان يكون ممتنعا فيوجد فكذلك يلزم القلب لانه امتنع
ان يوجد قبل ان ينقلب ممكنا لم يلزم خلاف المفروض هذا وانت خبير

على تقدير التعلق الحقيقي اللازم على تقدير نقيض المدعى ايضا وليس ذلك
الامكان هو قدرة القادر عليه اي مقدوريته يدل عليه لكون وصفا له
لا القدرة التي هي وصف القادر وهو ظاهر قال الشريف رحمه الله تعالى
فلا يكون قائما بالفاعل لان الامر القائم به الذي يتعلق بالممكن المقدور له
هو القدرة فقط وفيه بحث كلام سيأتي تقريره في الشرح فاذا ابطل
حصر القائم بالفاعل المتعلق بالممكن في القدرة لم يلزم من بطلان كون
ذلك الامكان هو قدرة القادر عليه وان يكون امرا معقولا بنفسه ان يكون
قائما بموضوع لاحتمال ان يكون امرا اخر قائما بالفاعل وهو كونه بحيث
يمكن ان يصدر عنه الحادث فانه قائم بالفاعل يتعلق بالممكن وليس هو نفس
القدرة عليه لانها متعلقة به حيث يقال انه قادر عليه لانه يمكن بحيث
ان يصدر هو عنه وانت خبير بان القائم بالفاعل هو امكان الممكن
لا امكان صفة الممكن فكيف يكون قائما بغيره وصفته التي تحصل له
من تعلق صفة الفاعل به لو كان موجودة استحال ان يكون له قبل وجوده
واما القول بان امكانه قائم بالموضوع فهو الحقيقة قول بان الموضوع صفة
متعلقة به لان حاصله ان ذلك والمادة يمكن ان يصير هذا او يمكن
ان يتصف بهذا وذا ليس بمحال بل هو امر معقول مقبول فالاولى في
الاستدلال بهذا الطريق ان يقال لما كان امكان وجوده موجودا قبل وجوده
يكون قائما بموضوع من حيث هو هو موضوعه لانه ليس شيئا معقولا بنفسه
بل امرا اضافيا وامتنع ان يكون وصف الشيء قائما بغيره وكذا امتنع ان
يكون قائما قبل وجوده فيكون قائما بموجود هو صفته في الحقيقة متعلق به
وهو موضوع ولا ضرر لاستلزام ما هو صفة الموضوع حقيقة لصفة الممكن

في نفسه

في نفسه هو امكان وجوده فيه ولا يصح جعله موجودا القائم به قبل وجوده
وانما قلنا انه لا يضر لان المقصود ان للممكن امكانا موجودا يستدعي موضوعا
يكون هو قائما قبل ذلك الممكن اما ان له امكانا اخر غير موجود غير مقتض
لموضوع له فلا ينافيه لكن على هذا يكون الحاجة الى الاستدلال على هذا المطلب
بالامكان الاستعدادي لا الامكان الذاتي كما يدل عليه اول الكلام لان
الامكان الذاتي صفة للشيء في نفسه قائم به بالقياس الى وجوده قبل
الوجود وبعده لازم لذاته فان لم نؤول اول كلامه ويحمل على الاستدلال
بالامكان الاستعدادي بان نقول معنى قوله لو لم يكن قبل وجوده ممكن الوجود
لزم ان يكون واجب الوجود او ممتنع الوجود الى قوله فيلزم القلب انه لما لم يكن
امكانه الذاتي كافيا في حصوله من المبدأ القديم بل موصوف على شيء اخر يتم
به علته ويجب ان يكون ذلك الشيء حادثا والا لزم قدم الحادث الذي فيه
الكلام وذلك الاخر مسبوق باخر ويمتد الى غير النهاية لئلا يلزم قدم الحادث
وتلك السلسلة المستندة الى الحركات السرمدية المستلزمة لاوضاع
مختلفة غير متناهية تترتب العلة الموجودة الى ان يكاد قبل وبعد عنه وهو
الاستعداد الحاصل للموضوع بسببها المسمى بالامكان الاستعدادي
فيكون ذلك الحادث قبل حدوث ذلك الشيء الذي يتم علته ممتنعا بالغير
لانتفاء علة وجوده فيتم علة عدمه فلو لم يحصل ما به يتم علته قبل وجوده
الاستعداد المذكور بل حدث مع كونه ممتنعا يلزم القلب خلاف المفروض
فانه القلب ايضا ومعنى قوله او واجبا انه لو لم يحصل قبل وجوده ما يتم به
علته بل حصل من المبدأ مع امكانه الذاتي في القديم بمجرد امكانه الذاتي
يلزم القلب خلاف المفروض فانه اذا كان المبدأ مع امكانه الذاتي كافيا

يكون واجبا بالغير ومع ذلك لم يصدر عنه لا الزمان المفروض فيلزم ان لا يكون
واجبا هذا خلف قلت ما ذكرت محتمل لكلام الحكماء ولا يبعد حمل كلامهم عليه بل هو
الاولى لان المشهور منهم الاستدلال على هذا المطلب بالامكان الاستعدادي
وهو اقوى في الاستدلال بخلاف الاستدلال عليه بالامكان الذاتي فان الجواب
عنه في غاية الظهور بل لا ينبغي لعاقل ان يذهب الى وجوده لكن الشارح رح في شرح التجريد
بعد ما ذكر الاستدلال على هذا المطلب بالطريق الذي ذكره ههنا وذكر في موضع
الجواب ما ذكر في الجواب ههنا بتمامه ثم قال قيل ان كل حادث فله امكان ان اريد بها
الامكان الذاتي اللازم للماهية ولكن الامكان الاستعدادي فذكر الاستدلال
عليه بالامكان الاستعدادي على الوجه الذي ذكرناه وصرح السيد الشريف قدس سره
في حاشية شرح التجريد بان الاول استدلال بالامكان الذاتي والثاني بالاستعدادي
لكنه محل تأمل بل يمكن ان يكون مراده بما ذكره بقوله قيل ان كل حادث فله امكان اه
رد الجواب عنه بكون الامكان اعتباريا فان الاعتباري هو الامكان الذاتي
والاستدلال انما هو بالامكان الاستعدادي وانه ليس اعتباريا بل موجود لما
ذكرنا انه يتصف بالقوة والضعف والقرب والبعد والمعدوم ليس كذلك
وايضا الجواب المذكور في المتن يناسب الحمل على الامكان الذاتي واما الجواب
عن الاستدلال بالامكان الاستعدادي فالاظهر فيه كما ذكره في شرح التجريد
ان يقال المخصص هو ارادة المختار ولا يحمل الكلام ههنا على الاستدلال بالامكان
الذاتي لكان اولى قيل آه في كان ضمير الشان والشرطية خبره
لكون الشيء بالقياس الى وجوده قال السيد الشريف رحمه الله تعالى اي الامكان
اما بالنسبة الى وجود الشيء في نفسه واما بالقياس الى وجود الشيء
في غيره انتهى كلامه فالوجود في الاول محمول وفي الثاني رابطة لان الاول

كون

كون الشيء في نفسه والثاني كون الشيء شيئا آخر والامكان الذاتي عارض بالقياس
اليه على الوجهين واما الامكان الاستعدادي فهو بالحقيقة صفة للموضوع او للمادة
بالقياس الى الوجود بالعرض اي وجوده شيئا آخر او بالقياس الى وجود شيء او بالقياس
الى وجود شيء آخر معه متعلقا به لا بالقياس الى وجوده في نفسه فان ذلك هو الامكان
اما في الموضوع فكما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض فالامكان القائم بالجسم
بالقياس الى حصول البياض فيه استعدادي والقائم بالبياض الى حصوله فيه
ذاتي لكن صدوره عن المبدأ القديم يتوقف على استعداد الجسم لحصوله فيه واما في
المادة فكما يقال الهواء يمكن ان يصير ماء والنطفة يمكن ان تصير انسانا فان
الامكان الاستعدادي انما يقوم بالمادة فان المادة للشيء حلت فيها صورة الهواء
استعدت لحصول الماء فيها دون صورة الهواء نفسه صورة الهواء وكانت صورة
الماء وكذا النطفة التي فيها صورة الانسان وتعلقت بها النفس استعدت لذلك
صورة النطفة وكانت صورة الانسان اما صيرورة صورة الهواء صورة الماء
فمحال لانهما حقيقتان مختلفتان وقلب الحقائق محال فقوله الجسم يمكن ان يوجد
الامكان فيه ذاتي دون الاستعدادي بل الاستعداد انما يكون للمادة بالقياس
الى صورته فهو لا يكون الا بالقياس الى صيرورة شيء او لكن هذا في مقام ذكر
الامكان الاستعدادي للشيء الامكان الذاتي للشيء الآخر الذي يكون وجود
الموضوع او المادة بالقياس اليه وقوله الجسم يمكن ان يصير ابيض الامكان
فيه جاز ان يكون ذاتيا وان يكون استعداديا والامور الاضافية عرض
فيه بحث لانه على تقدير ان يراد به الامكان الذاتي كما هو الظاهر من كلامه
فانما يكون من الاعراض اذا كان امرا موجودا وهو ممنوع بل هو امر اعتباري
فلا يستدعي محلا موجودا كما سيأتي في الشرح وهو جواب الكتاب واما على

تقدير ان يراد به الامكان الاستعدادي المتصف بالقوة والضعف والقرب
والبعد فهو موجود لا محالة اذ ما ليس بموجود لا يتصف بهذه الصفات
لكن كونه اضافيا محل بحث غاية الامر ان الاضافة تعرضه ولا يلزم
من ذلك كونه عرضا بل جاز ان يكون جوهرا معروضا للاضافة فان المادة
التي لم تكن قابلة لتعلق النفس بها في الازل وصارت قابلة له الآن بواسطة امر
حل فيها بواسطة حوادث متسلسلة الى غير النهاية لم لا يجوز ان يكون ذلك الامر
الحال فيها الآن جوهرا به يتم علة حدوث النفس متعلقة بها لا كيفا عرض فيها بواسطة
غيره ويكون القابل هو المجموع لا المادة وحدها فتأخر فيض المبدأ الى الآن لبعد القابل
فان قلت هذا منع لا يضر لانه على هذا التقدير ايضا ثبت الاحتياج الى المادة
وهو المطلوب وايضا ننقل الكلام الى قبول المادة لذلك الجوهر وتأخر حصوله فيها
من المبدأ الى زمانه فان كان لتوقف التأثير على شرط يوجب استعداده ثبت المدعى
الذي هو مسبوقية الحادث بكيف في مادة به يتم علية الحوادث والا يلزم قدم ذلك
الجوهر والنفس ايضا قلت لم لا يجوز ان يكون التأثير موقوفا على شرط به يتم
التأثير كالآلة ونقول في سبب تأخر حصول هذا الشرط ما قلت في سبب تأخر
ما يوجب استعداد المادة ولا يثبت كون كل حادث مسبوقا بمادة جسمية
بل بعضها دون بعض لكون القابلية وهو الامكان الذاتي تامة في البعض
بدون هذا الشرط وانت خبير بان هذه المناقشات انما هي على تقدير
اصلهم الفاسد اي نفي الفاعل المختار من غير داع ومرجح وذلك الامكان آه
فان قيل هذا يدل على ان الاستدلال بالامكان الاستعدادي لانه هو المسمى
بالقوة في المشهور فكيف قلت استدلال بالامكان الذاتي قلت
المراد الامكان المقارن للعدم ولا اختصاص لذلك بالاستعدادي بل هذا قيل

لكن

70

لكن نبهت انت على ان الحمل على الاستعدادي اولى وحمل القوة على ما ذكر
لا يخلو عن بعد لان الموضوع هو الجسم وهو لا ينفك عن المادة قيل العقول
والنفوس موضوعات لكيفيات القائمة بها كالعلوم وغيرها وليست اجساما
فانحصار الموضوع في الجسم باطل ولو اكتفى بمطلق الموضوع لتمشى والحجة غيره
بانه يقال كل حادث مسبوق بموضوع اعم من ان يكون جسما او غيره مادة او غيرها
بل ما فرعوا على هذه القاعدة من ان كمالات العقول كلها حاصل لهم بالفعل والا لزم
ان يكون العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة وهو ان يكون الشيء
محتاجا آه قال السيد الشريف رحمه الله تعالى القبلية هي الترتب العقلي الحاصل
للمحتاج اليه بالقياس الى المحتاج المصحح لقولنا وجد فوجد لا نفس كونه محتاجا اليه
وعلى هذا القياس تأخر المحتاج عنه اي القبلية الذاتية ليس نفس كون الشيء محتاجا اليه
للشيء كما قال الشارح بل امر عقلي اضافي يحصل للشيء بسبب كونه محتاجا اليه الشيء
وكذا الحال في التأخر الذاتي قبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد القبلية بهذا المعنى
بعرض للزمان اي لاجزائه الموصوفة لذاته ولغيره بواسطته فلهذا انتهى سؤال
السائل به كما اذا قيل حدوث زيد قبل حدوث عمرو توجه السؤال بان يقال كما اذا
فلو قيل لان حدوث زيد مع خلافة فلان وحدوث عمرو مع خلافة آخر وخلافة
الاول مقدم على خلافة الثاني توجه السؤال ايضا بان يقال كما اذا قلت فلو وجب
بغير الزمان توجه السؤال ايضا اما اذا اجيب بان خلافة الاول كانت في العام الاول
وخلافة الآخر في هذه السنة انقطع السؤال وظهر ان عروض هذه القبلية والبعدية
يكون للزمان لذاته ولغيره [illegible] قيل لكن لمانع ان يمنع ويقول كون عروض هذه القبلية
للزمان لذاته ولغيره بواسطته ممنوع وما ذكرت في بيانه لا يدل عليه لجواز
ان يكون عدم انقطاع السؤال لعدم العلم لعروضه القبلية فلما اخبرت عن عروضه له

جسما او مادة او غيرهما

وانقطاع اذا انتهى الى الزمان لظهور العروض لا لانه المعروض للاول وغيره معروض
لها بواسطة والجواب ان كل متقض ومتجدد يعرض لاجزائه المفروضة قبلية وبعدية
لكن بواسطة التقضي والتجدد اما نفس التقضي والتجدد الذي هو حقيقة الزمان بناء
على ان ماهية اتصال التقضي وعدم الاستقرار فيعرض لاجزائه المفروضة قبليات
وبعديات لذاته لان المعروض لها التقضي فهو لذاته ولغيره بواسطة فعروضها للاجزاء
المفروضة للحركة بواسطة عروض التقضي لها وكذا كل ماله مفهوم مغاير للتقضي يعرض
له التقضي فعروضها لعدم الحادث يكون بواسطة تقضيه وتجدد وجوده لا لذاته
اذ ليس هو نفس التقضي ووجوده نفس التجدد بل هما معروضان فثبت ان
تقدم عدم الحادث على وجوده تقدم زماني فيكون وجود الحادث مسبوقا بعدمه
نعم الكلام في وجودها فان ادعوا تقدم العدم على الوجود بزمان موجود فممنوع وان
ادعوا تقدمه عليه بالزمان الذي هو نفس التقضي والتجدد اي اتصاله فمسلم لكنه موهوم
اذ الامر الممتد المتصل لا يكون موجودا اذ لو كان جميع اجزائه المفروضة موجودة فزمان
قطع مسافة معينة مثلا لا يوجد في ابتداء الحركة اذ لم يوجد بعد جميع اجزائه واذا
انتهى الحركة فكذلك لانه حينئذ لم يبق شيء من اجزائه بل ذلك المتصل امر مرتسم
في الخيال من امر مستمر غير مستقر موجود او موهوم وكذلك الحركة بمعنى قطع
المسافة فانه امر ممتد متصل منطبق على المسافة ليس امرا موجودا لما ذكرنا بل امر مرتسم
في الخيال من امر مستمر غير مستقر موجود واما الحركة بمعنى الكون في الوسط فانه امر معين
غير منقسم متبدل نسبته الى الحدود المفروضة للمسافة ويرتسم نسبته في الخيال من
ذلك الامر الممتد المتصل كما يرتسم من حركة النقطة خط في الخيال غير موجود لما ذكرنا
فلو ثبت ان المتصل الذي يرتسم في الخيال ويعرض له القبليات والبعديات لذاته
يرتسم من امر موجود معين غير منقسم هو التقضي او غيره هو الزمان حقيقة لا المتصل

المرتسم

المرتسم في الخيال وان كان هو المسمى بالزمان في المشهور ثبت المدعى لكن اين لهم اثبات ذلك
فالجواب ما قاله الشارح اخرا كتقدم الجنس على النوع فان قيل تقدمه عليه طبيعي
لانه جزؤه قلت ليس المراد بهما الجنس والنوع الطبيعيين بل من حيث عروض مفهوم
الجنس والنوع الاضافيين لهما فان الجنس الاضافي مقدم بحسب الرتبة العقلية على
النوع الاضافي الذي يكون مضايفا له وكذا يكون النوع الاضافي مقدما على
الجنس الاضافي الذي تضايفه له اعتبر الابتداء من الاولى واما طبيعية اراد
بها ما ذكر في تقسيم التقدم الرتبي في مقابلة الحسية العقلية وانما لم يبين عدم
الحادث ووجوده تقدم رتبي عقلي لان الرتبي الذي يكون مقابلا للذاتي
والطبعي والزماني يجب ان يجتمع فيه القبل مع البعد في الزمان دون غيره
قبل امكان الحادث قال السيد الشريف رحمه الله تعالى هذه معارضة في المقدمة
القائلة بان الحادث ممكن قبل وجوده وجاز ان يجعل نقضا اجماليا اي ليس
دليلكم بجميع مقدماته صحيحا والا يلزم احد المحالين المذكورين فيكون صفة
الموضوع من حيث ما يتعلق حاصله فحصلناه من حمل الامكان على الاستعداد
والاستعداد صفة للموضوع اذ المادة بالنظر الى وجود شيء فيه اي وجود
بالموضوع بالعرض الذي هو وجوده شيئا اخر فلا يلزم ما اورده عليه حيث قال
ولقائل ان يقول آه فان منع استحالة كون امكان الشيء صفة لموضوعه على الوجه
الذي ذكرناه مقبول بخلاف منع استحالة كون امكانه قائما بالفاعل فانه منع مكابرة
ومنع انحصار الامكان في قدرة القادر والامر المعقول بنفسه وما قام بالموضوع
بناء على جواز ان يكون امرا قائما بالفاعل غير القدرة غير موجه بما ذكرنا ان صفة الشيء
لا يكون قائما بغيره وقيام الامكان بالموضوع انما هو لكونه موصوفا بالحقيقة
والحق ان قبليته آه فان قيل هذا الكلام على السند وابطاله على تقدير مساواته

للمنع نافع في دفع المنع دون غيره ومساواته له غير ظاهر قلت بل هو بالحقيقة
دليل على المقدمة الممنوعة لان مآل هذا الكلام ان القبلية التي لا يجامع فيها القبل
مع البعد عارضة للاجزاء المفروضة للزمان لذاتها ولغيرها بواسطتها والتفصيل
والبيان الثاني ما ذكرناه وايضا يجوز آه فيه بحث يعلم مما ذكرنا
اذ كل احد يعرف آه قال السيد الشريف رحمه الله تعالى قد سبق في بحث الوجود
ان مثل هذا لا يدل على بداهة التصور بحسب الحقيقة بحسب الحقيقة والا يدور
يعني ان المقصود بالتعريف بيان ان لفظ الوحدة على ماذا يطلق فلا يكون تصور المفهوم
وتحصيلا لصورة لم تكن حاصلة والا يلزم الدور لانا اذا قلنا آه فيه بحث
لانا لا نسلم ان مفهوم قولنا لا ينقسم الى امور هو معنى قوله لا تتكثر غاية الامر
ان يكون لازما له ولا نسلم استحالته ولو سلم فجزء تعريف الوحدة هو عدم الكثرة
بل سلب قيد لمفهومه ولا نسلم وجوب معرفته بكنهه بل يكفيه المعرفة بوجه ما ولا يلزم
من كون قيد الجزء لا يكون معلوما بكنهه ان لا يكون الجزء معلوما بكنهه والكثرة
لا يمكن تعريفها الا بالوحدة لان الوحدة مبدأ الكثرة ومنها وجودها وماهيتها
فيه ايضا بحث لانا لا نسلم ان مفهوم الوحدة جزء من مفهوم الكثرة
غاية الامر ان المتصف بالكثرة يتصف اجزاؤه بالوحدات ولا يلزم من
ذلك ان مفهومها مركبات من مفهومها بل مفهوم الكثرة على ما قال في المتن وصرح
به الشارح ايضا كون الشيء بحيث ينقسم الى امور متشاركة في الماهية وليس
معنى المنقسم الى الامور المنقسم الى ما يتصف بالوحدات غاية الامر انه لازم له
ولا نسلم استحالته لان التصور بوجه ما كاف في اللازم وعلى تقدير ان يكون
الوحدة مبدأ الكثرة يكون تعريف الكثرة بها تعريفا حقيقيا لو كان معلوما
بحقيقتها وتعريف الوحدة بها تعريفا رسميا اذا قصد تعريفها ببعض اعتباراتها

والكثرة

والكثرة المأخوذة في تعريفها لا تؤخذ الا بعض وجوهها وهو كون الشيء
بحيث لا ينقسم اصلا الذي هو جزء كون لا صفة الشيء والوحدة الاضافية الاشهر
في مقابلة الحقيقية الاعتبارية اي ببعض اعتباراته دون بعض بخلاف الحقيقية
فانها بجميع الاعتبارات فلا منافاة في ذلك كون الوحدة مطلقا من الاعتبارات العقلية
واختيار الاضافية على الاعتبارية لدفع هذا التوهم متشاركة في الماهية
اي ماهية الكون بحيث لا ينقسم الى امور لا ما يتوهم من ظاهره من ان المراد
ماهية الشيء الذي لا ينقسم وينقسم بطلان عكس تعريف الوحدة والكثرة
لانه لا يصدق تعريف الوحدة على وحدة الجماعة المتشاركة في الماهية كوحدة العسكر
ولا تعريف الكثرة على الكثرة القائمة بالمختلفات وكلام الشارح ظاهر في ذلك لكنه
لم يتعرض لورود النقض على التعريفين ولو ترك لبطل طرد تعريف الكثرة فانه لولاه
يكون تعريف الكثرة حينئذ كون الشيء بحيث ينقسم الى امور فلا يكون مطردا
لانه يصدق على كونه ينقسم الى امور متخالفة في الماهية اي بحيث في كل منها الا
الى امور فلا يكون مطردا لانه يصدق عليه بهذا الاعتبار ايضا وليس كثرة بل هو
الكون بحيث ينقسم اليها باعتبار عروض الانقسام كما قيل في تعريف الوحدة
نظرا لانه يوجب ان يكون الكثرة المجتمعة من المختلفات وحدة اذ يصدق عليها هذا
التعريف وفائدة ظاهر لظهور التغاير بين كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور
متشاركة في الماهية وبين كون الشيء بحيث ينقسم الى امور متخالفة في الماهية
وقد عرفت منشأه فان الكثير من حيث هو كثير موجودات قيل عليه ان
الكثرة من الامور الاعتبارية فكيف يكون الكثير من هذه الحيثية موجودا خارجيا
وان اراد ان الوجود الذهني والاعم فالكثير من حيث هو كثير متشخص بالتشخص الذهني
فيكون واحدا ذهنيا او اعم فلا يصح سلب الواحد عنه فاشار السيد رحمه الله تعالى

بقوله صه

أي جوابه ليس معناه على قياس قولنا الإنسان من حيث هو إنسان ليس إلا إنسان
كما سبق في بحث الماهية بل معناه أن ذات الكثير إذا لوحظ معه تعدده وتفصيله
أي كثرته يصدق عليه أنه موجود ولا يصدق عليه أنه واحد فبطل ما توهمه بعضهم
انتهى كلامه أراد به ما ذكرنا لأنه هو الذي ذكره في حاشية شرح التجريد
وتوضيح أن المراد ليس أن مفهوم الكثير من حيث هو هو يصدق عليه أنه موجود
ليلزم بطلانه بناء على أنه من المفهومات الاعتبارية كما سبق ولا أن ذات
الكثير مع صفة الكثرة أعني المجموع المركب منهما يصدق عليه أنه موجود ليلزم
ذلك ضرورة عدم الشيء المركب عند عدمية أحد جزئيه بل المراد أن ذاته إذا لوحظ
أجزاؤه مفصلة أي كثرته على أن يكون وصفا للمحكوم عليه بالوجود وقيدا له لا جزءه
وهذا مما لا شبهة في صحته فعلى تقدير أن يكون مفهوم الوحدة نفس مفهوم الوجود
يصدق على ذات الكثير الملحوظ على هذا الوجه أنه واحد كما يصدق عليه أنه موجود
وليس كذلك لأنهما لا يعرضان لشيء واحد من جهة واحدة وبهذا التحقيق
سقط أيضا ما قيل إن المراد بقوله الكثير من حيث هو كثير موجود أي جهة
الوجود جهة الكثرة فممنوع وإن أراد به أن الكلي الطبيعي للكثير موجود في ضمنه
لكن لا نسلم كذب قولنا الكثير من حيث هو كثير واحد وإن كان في ضمنه
له الواحد أيضا إذ يقال الكثير أيضا كثرة واحدة. يفهم من تعليله أن الوحدة العارضة
للكثير إنما تعرض له بواسطة عروض الكثرة لها المعروضة للوحدة فلا تكون عارضة
له بالذات لكن لا مانع من عروضها للكثير بالذات باعتبار آخر غير ما به عرض
له الكثير فملاحظة تفصيل الآحاد توجب عروض الكثرة له وملاحظة توجب
عروض الوحدة له بل عدم ما مضافا فيه ما مر من أن العدم لا يلزم أن يكون
عدما لشيء بل عدما يجوز أن يجتمع فيه الوحدة والكثرة قال السيد الشريف

رحمه

73

رحمه الله تعالى الأظهر في العبارة أن يقال عدم غير الكثرة يجوز أن يجتمع مع الكثرة
فيلزم المحال فإن الشارح وضع الضمير موضع الظاهر أعني رجع الضمير
من حيث اللفظ فصار الكلام غير ظاهر الدلالة وقال يجتمع مع الكثرة
ولم يتصف بالكثرة مع أنه لا اجتماع فيه إلا على هذا الوجه ليلائم قوله فيلزم
اجتماع المتقابلين ولم يقل فيلزم اتصاف أحد المتقابلين بالآخر وهو محال لأنه مما يتوجه
المنع فإن الكثير يتصف بالوحدة كما ذكر فإن قيل فحينئذ يكون ما ذكر مغالطة لأنه
لا يلزم الجمع إلا بأن يتصف أحدهما بالآخر والجمع الباطل هو اجتماعهما على محل واحد بمعنى
اتصاف المحل بكل منهما وذا لم يلزم قلت اللازم اتصاف الوحدة بالكثرة وهو
محال وإن لم يمتنع اتصاف الكثرة بها فليس مغالطة بل برهان غاية الأمر أن قوله
فيلزم اجتماع المتقابلين وهو محال يجب أن يصرف عن ظاهره ويحمل على اجتماع
خاص وهو اتصاف الوحدة بالكثرة والكثرة مجموع الوحدات هذا ما ذهب إليه
وهو في حيز المنع لجواز أن تكون الكثرة عبارة عن كون الشيء بحيث ينقسم إلى أمور متشاركة
في الماهية كما ذكروا في تعريفها ولا يلزم على هذا إلا أن يكون كل كثرة مستلزمة لاتصاف
أجزاء موصوفة بعددها ولا محذور في ذلك قال السيد الشريف رحمه الله تعالى
لأن عدمية المركب إنما تكون لعدمية جزء من أجزائه وليس لها جزء آخر غير الوحدات
بل كل كثرة هي عين الوحدات الوجودية لأن الوحدات بمنزلة المادة وهناك
جزء آخر يجري مجرى الصورة ومنشأ الخواص الغير المتناهية بل منشأها هو مجموع
تلك الوحدات من حيث هو وإذا اعتبر هناك هيئة وحدانية صار بذلك الاعتبار
واحدا لا أن ذلك العدد من حيث هو كذلك فيه أيضا ما مر وما يفهم منه من
أن كل كثرة لها خواص غير متناهية منشأها نفس وحداتها وما هو بمنزلة الجزء الصوري
فليس لها مدخل فيها هو يصدق مع أنه في نفسه محل تأمل المجموع المركب من الواحد

والوجود اي من مفهوم الواحد وما يصدق هو عليه ويتصف هو به لجواز ان يكون
النقيضان عدميين فان الوجود الذي لا بد ان يكون احد المتقابلين كذلك ليس بمعنى الوجود
في الخارج بل بمعنى عدم دخول السلب في مفهومه على ان وجوب ذلك ايضا في موقع المنع
فان كلا من الامتناع واللاامتناع عدمي بهذا المعنى ايضا مع كونهما متناقضين بالمعنى
الذي يقال في اطراف القضايا على ان الوحدة ليست نقيضا للكثرة بل المنع مقدم
على المنع الاول اي لا نسلم انهما متناقضان اذ لا تقابل بينهما بالذات وان سلم وجوب
كون احد المتقابلين وجوديا بالمعنى الذي نحن فيه وعورض هذا دليل المتكلمين على
كونهما اعتباريين وما سبق دليلان للحكماء على انهما من الامور العينية فتكون
للوحدة وحدة اخرى اذ هي كل وحدة خاصة تتصف بوحدة مشتركة بين الكل ولا يكون
الجواب بان وحدة الوحدة يجوز ان تكون نفسها لكن يتوجه منع لزوم التسلسل المحال
لجواز ان تكون الوحدة اعتبارية وهذا جار فيما ذكر في بيان حقيقة كونهما من الاعتبارات
العقلية لانه بعينه دليل المتكلمين ويتوجه على الكثرة منع اخر ذكرناه قبل لكن
الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها قيل الحق تاخير هذا عن بيان اقسام التقابل وجهه
انه انما يتم ذلك بنفي اقسام التقابل بالذات ولا يمكن ذلك بدون معرفتها فلا بد
ان يتاخر عنها ووجه ذكره ههنا انه من احوال الوحدة والكثرة فذكره في مباحثهما انسب
بخلاف ذكره هناك فانه اجنبي من هذا الوجه اما تقابل الايجاب والسلب
فلان الوحدة مقومة للكثرة فان قيل لا نسلم التقوم فلا يتم ما بني عليه قلت لنا
ان نتنزل عن دعوى التقوم الى الاستلزام ولا يمنع منه وبه يتم ذلك اذ لا استلزام
بين الايجاب والسلب وما قال في المواقف من ان الوحدة كون الشيء بحيث
لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم والتقابل بينهما بالسلب والايجاب مردود بان
السلب والايجاب انما هو بين الانقسام وسلبه لا بين كون الشيء بحيث لا ينقسم وبين

كونه

74

كونه بحيث ينقسم فان قيل انهم تسامحوا في العبارة ومقصودهم تعريفهما بالانقسام
وعدمه قلت حمل العبارة على المسامحة لتوجيه الاعتراض على ما قالوا انه لا تقابل بينهما
بالذات كما ترى وما ذكرنا من حديث التنزل عن دعوى التقوم الى دعوى الاستلزام
لا يتم في العدم والملكة فانه لا امتناع في اتصاف اجزاء الموصوف بوصف بعدم ذلك
الوصف فجاز ان يكون الكثرة عدم الوحدة ومستلزمة لاتصاف اجزاء موصوفها بالوحدة
التي هي ملكتها والمصنف نفى تقابل الايجاب بحديث التقوم لو تم به
في جميع التقابل لكن المصنف نفى تقابل الايجاب والسلب والعدم والملكة بوجه اخر لا يتم
الا بالتقوم فالاولى الاكتفاء بالتقوم في الجميع لان الكثرة متقومة بالوحدة
ذكر في الحواشي منسوبا الى السيد رحمه الله تعالى وفيه نظر لانه ان اريد ان ذات
الكثرة متقومة بذات الوحدة فممنوع اما بحسب الخارج فلانهما اعتباريان عقليان
واما بحسب الذهن فلان تعقل الكثرة وهي كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة
وهي كونه بحيث لا ينقسم وان اريد ان معروض الكثرة متقومة بمعروض الوحدة بمعنى
ان الكثير مؤلف يصدق على كل جزء منه انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات
فمسلم لكن لا ينافي التقابل الذي بين الوحدة والكثرة العارضتين بل بين معروضيهما
ولا نزاع في ذلك انتهى كلامه ونقل رحمه الله تعالى في شرح المواقف
عن بعض المحققين انه يجوز ان يكون احد الضدين متقوما بالاخر وما يدل على ان
الوحدة ليست ضدا للكثرة ان شرط الضدين وحدة الموضوع وموضوع الوحدة غير موضوع الكثرة
وموضوع الكثرة الكل وموضوع الوحدة الجزء كذا ذكره السيد الشريف رحمه الله تعالى
في حاشية لشرح التجريد وفيه نظر فان وحدة الموضوع معتبر في جميع اقسام التقابل
ذاتيا كان او عرضيا فانه كما يجب امتناع اجتماع الشيئين في موضوع واحد
في زمان واحد من جهة واحدة فالتقابل بينهما باعتبار امتناع اجتماعهما في موضوع واحد

قوله امتناع
خبر فانه

لكن لا بد ان يكون ذلك الموضوع مما يجوز العقل اتصافه بكل منهما على سبيل البدل
مع قطع النظر عن الموانع الخارجية فنقول تقابل الوحدة والكثرة بالقياس الى موضوع
واحد متصور كما في سائر المتقابلات فان المتصف بالكثرة لا يتصف بالوحدة
حين هو متصف بالكثرة من حيث هو متصف بها لكن لا نسلم انه لا يتصف
بالوحدة بل لم يتصف الكثرة بالوحدة لا محالة كما ان المتصف بالسواد لا يمكن ان يتصف
بالبياض من حيث هو متصف به ويجوز ان يتصف بالبياض لولا الاتصاف
بالسواد والمتصف بالوحدة وان كانت حقيقية لو زال عنه الوحدة لاتصف
بالكثرة ولا ينافيه امتناع زوالها عنه كما ان المكيالية العارضة لها تقابل المكيلية
العارضة للكثرة العارضة للكل مع ان تقابلهما واما ان الكل متصف بالكثرة
والجزء بالوحدة فليس تقابلهما باعتبارهما كما ان بعض الجسم متصف بالبياض
وبعضه بالسواد فانه فرق بين ان يعقل الشيء بالقياس الى غيره وبين
ان يعقل به فان معنى الاول هو ان يعقل مع تعقل ذلك الغير اي انهما يعقلان
معا ومعنى الثاني ان تعقله يتوقف على تعقل ذلك الغير فيكون تعقل الغير سابقا
على تعقل الشيء او نقول معنى الاول انه يعقل معنى الى ما هو خارج عنه سواء
توقف على تعقله اولا ومعنى الثاني ان تعقله داخل في تعقله وشرط
التضايف ان يكون تعقل كل من المتضايفين بالقياس الى الآخر وليس الامر في الوحدة
والكثرة كذلك فانه يمكن تعقل الوحدة ذاهلا عن تعقل الكثرة والمانع مكابر لما يجد
من نفسه وان كان تعقل الكثرة بدون تعقل الوحدة موضع تأمل فلان الوحدة
مكيال للكثرة والكثرة مكيلة لها يصح اعتبارهما في كل من جانبي التحصيل والافناء
فلذا لم يذكر العلية والمعلولية كما ذكر غيره فانهما باعتبار التحصيل فالمكيالية والمكيلية
تحملان به على الافناء في كلام ذلك الغير رعاية للمقابلة

ظ بل يتصف الكثير بالوحدة

الواحد ان منع ه

لما كان

لما كان بيان اقسام الوحدات اي الشخصية والنوعية وغيرها لا يتم الا باعتبار
موصوفها قسم الواحد الى اقسام يعلم منها اقسام الوحدات للاختصار
او لو قسم الوحدة اليها احتاج في بيانها الى اقسام المعروض فيفوت الاختصار
فنبه على المقصود بذكر الوحدة في العنوان ثم قسم الواحد روما للاختصار
تصور مفهومه لم يوجد لفظ مفهومه في بعض نسخ المتن وهو الاولى وعلى تقدير
وجوده يكون الضمير للفظ الواحد دون معناه بحيثية الوحدة ان كانت
نفس ماهية تلك الكثرة في العبارة مسامحة والمراد الكثير وقسم الوحدة
ليس على نهج قسم الواحد لانه قسم الواحد الى الكلي والجزئي والواحد الشخصي هو
الجزئي وليس الواحد النوعي وغيره هو الكلي بل افراده اما الكلي فهو واحد بالذات
متكثر باعتبار الافراد كما ان الافراد متكثرة بالذات متحدة بالنوع او الجنس
او غيره فليس الوحدة الكلي اقسام بل انها لافراده كما لا يكون الكثرة الافراد
اقسام بل الاقسام الكلية وهو مقول على كثيرين متفقين آه لا حاجة ههنا الى ذكر
التعريف بخلاف تعريف الجنس فان التقسيم الى الجنس والفصل يحتاج اليه وما هو في
معناه وفي جهة الوحدة الداخلة في الجنس والفصل نظر فان الجوهر الناطق
والجوهر الحساس ليس لهما جهة وحدة وليس جنسا ولا فصلا لا يقال انهما
جهتا وحدة لا جهة وحدة وكل واحد منهما داخل في احد من الجنس والفصل
لانا نقول لو وضع لفظ بازائهما كان كل واحد كالحيوان فانه جهة واحدة مع كثرة
معناه فانه اذا فهم المعنى الكثير من لفظ واحد لا يكون الا على هيئة واحدة كما اجزاؤه
فيكون واحدا وان لم يكن له مفهوم سوى كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور
متشاركة في الماهية فهو الوحدة قال السيد الشريف رحمه الله تعالى اي الشخصية
لان الكلام فيه فان قيل مفهوم ما لا ينقسم كلي مشترك بين الوحدات والوحدة الشخصية

انتهى كلام السيد الشريف قدس سره

اي الشخصية والنوعية وغيرها

متعينة جزئية فلا بد ان يشتمل على امر زائد على ذلك المفهوم وهو التعين الذي به صار شخصا
قلت يجوز ان يكون الوحدات جزئيات حقيقية فلا يندرج تحت نوع اى متشخصة
بذواتها لا التعين زائد عليها معروضة لمفهوم ما لا ينقسم اصلا لا يقال حينئذ لها مفهوم
سوى مفهوم ما لا ينقسم فان قلت اذا لم يكن له مفهوم سوى الوحدة فلا يكون
واحدا لان معناه شئ له الوحدة لا نفس الوحدة قلت معنى الواحد شئ له الوحدة
اعم من ان يكون الوحدة نفس الواحد بناء على التغاير الاعتباري او زائدا عليه مع
ان هناك وحدة عارضة ايضا   وتشابهت اجزاؤه اى متساوية
في الاسم والحد كذا قيل وحينئذ في حصره في الواحد بالاتصال نظر لان الواحد
بالشخص هو عشرة خاصة باعتبار خصوص محلها تقبل القسمة الى اجزاء متشابهة
بهذا المعنى مع انه لا يطلق عليه الواحد بالاتصال لعدم المناسبة ولا مخلص الا
بان يقال المراد تقسيم الواحد الشخصي الذي ليس له اجزاء بالفعل كما مثل به والعشرة
ليس كذلك   عند حد مشترك حد والحد المشترك ذو وضع بين مقدارين يكون
منتهى لاحدهما ومبدأ للآخر ولا بد ان يكون مخالفا لهما بالنوع واعترض عليه بان
كل مقدار اذا حصل بالفرض او الوهم او الفعل يجب لكل قسم نهاية له فلا يتصور
نهاية واحدة مشتركة بينهما الا ان يراد الوحدة الوضعية لكن ذلك جائز في المنفصل
ايضا واجيب بان فرض الانفصال في الخط يكفيه ملاحظة نقطة واحدة فاصلة
بين قسميه فيكون اجزاء الكم المتصل حدود مشتركة قطعا نعم الانفصال بالفعل
في نفس الامر يوجب تعدد النهايات حقيقة وان امكن اتحادها وضعا والكلام
في القسمة بهذا بعد الاجزاء بالمفروضة على انه لو اريد اتحاد الحدود وضعا لا يرد المنفصل نقضا
اذ لا وضع للوحدات التي فيه حتى يتصور اتحادها في الوضع   بمقدارين يتلازم
طرفاهما اراد بالمقدارين الجسمين على ما صرح به في المواقف ويشهد له المثال حصل

اى فرض العقل

الفرق

الفرق بين الوجهين   ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام فيما اذا لم يظهر المراد
لو اراد بالتام ما لم يمكن ان يزاد فيه شئ كالدائرة والكرة وبغير التام ما هو بخلافه
كالخط المستقيم والمضلع كما قيل لا يصح تمثيل التام بزيد ودرهم وبيت وكذا ان
اراد بالتام ما يكون جميع كمالاته حاصلة له بالفعل كالعقل على مذهب الحكماء وبغير التام
ما هو بخلافه لما ذكرنا ان التمثيل بما ذكر يأباه   طبيعي اى خلقي لا دخل في حدوثه
للصناعة والمواضعة والوضعي ما يكون وحدته تحصل بالمواضعة كالدراهم فان وحدته
باعتبار انهم واضعوا على اطلاق لفظ الدرهم على هذا الوزن الخاص واعتبار وحدة
سواء كان له اجزاء كثيرة او متصل لا جزء له بالفعل تعلق به صناعة اولا والصناعي
ما يكون وحدته باعتبار الصنعة كالبيت فان الوحدة لهذا المجموع من الجدران
والسقف والعرصة باعتبار الصنعة والا لكان كثيرا متفرقا اجزاؤه وان جاز
ان يعرض له وحدة باعتبار آخر   تتغاير اسماؤها اى الصادرة المأخوذة منها
كالاتحاد فانه يعبر عنه تارة بالماهية وتارة بالمجانسة الى غير ذلك اما الوحدة نفسها
فلا   وان كان في الشكل بهذا يعلم ان المراد بالكيف ما عدا الشكل
شرع في اقسام الكثير صدر عنوان المبحث بالكثرة كما في المبحث الاول لان المبحث
عن الكثير بوجوه مختلفة وان كان من حيث انه كثير اى موصوف بالكثرة لا لحصر الكثرة
متكثرة بالجنس او النوع او بالصنف بخلاف البحث عن الواحد بوجوه مختلفة فانه يجعل
الوحدة متكثرة متنوعة كالشخصية والنوعية والجنسية والعرضية   بحيث يمكن ان
قال السيد الشريف رحمه الله تعالى اما تغير بحسب المعنى لما سبق اى المراد من
استقلال كل منهما بالذات والحقيقة هو جواز انفكاك كل منهما عن الآخر فلا يكون احدهما
قائما بالآخر ولا متقوما له وحينئذ يمكن ان يراد بالذات نفس الماهية من حيث هي ويكون
استقلالها اشارة الى نفي التقوم وبالحقيقة الماهية من حيث انها موجودة ويكون

قوله لا يصح اى لا يصح اذا اراد بالتام ما يكون جميع ... لما ذكرنا من ان التمثيل بما ذكر اى بزيد ودرهم وبيت يأباه

استقلالها اشارة الى نفي القيام وثانيا قيد آخر فيكون القيد الاول لاخراج الكل والجزء
والثاني لاخراج الصفة والموصوف قوله وحينئذ يمكن اشارة الى انه على التقدير الثاني
لا يأبى هذا بل قوله والحقيقة عطف تفسيري للذات كما جاز على هذا التقدير ايضا كما يشعر به
قوله يمكن بان لا يكون احدهما قائما بالآخر كما جاز ولا متقوما به على التفسير بهذا يدخل
فيه الصفات اللازمة لذات الواجب تعالى على ما صرح به السيد الشريف رحمه الله تعالى
واما احد صفتي الذات بالقياس الى الصفة الاخرى فهما غيران اذ ليست احديهما متقومة بالاخرى
ولا قائمة بها واما باقي الصفات فداخلة مطلقا ولو لم يفسر لخرج عنه الصفات اللازمة
فانها امتنع انفكاك كل منها عن الاخرى بناء على انها يمتنع انفكاكها عن الذات الممتنع
الزوال في نفسه وقد سبق انهم كما لم يقولوا للصفة مع الذات والكل مع الجزء انهما غيران
كذلك لم يقولوا للصفات بعضها مع بعض وقال الآمدي ان مذهبهم ان من الصفات
ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره كالتي يمكن مفارقتها عن الموصوف
كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ومنها ما هي لا عين ولا غير وما يمتنع انفكاكه
بوجه وتلك الصفات لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقولوا انها عين الصفات
الاخرى او غيرها وقيل انهم ادعوا ان الصفة اللازمة بل القديمة ليست عين الموصوف
ولا غيره بخلاف سواد الجسم لكن استدلالهم بما استدلوا به على ذلك يدل على عدم تخصيص
وهو انهم قالوا دل الشرع والعرف واللغة على ان الكل والجزء ليسا غيرين فانك
اذا قلت ليس له علي غير عشرة يحكم عليك بلزوم الخمسة ولو كان الجزء غير الكل لما كان
كذلك ورد بان الغير هنا على عدد آخر ولزوم الخمسة لو كان وحدانا فلا حكم به ومع باقي
آحاد العشرة في العشرة نفسها وكذلك الصفة مع الموصوف فانك اذا قلت ليس في الدار
الا زيد وقد كان زيد العالم فيها فقد صدقت فلو كانت الصفة غير الموصوف لكنت
كاذبا ورد بان المراد غيره من افراد الانسان واللازم ان لا يكون ثوب زيد غيره

وهو باطل

وهو باطل قطعا قال السيد الشريف رحمه الله تعالى في شرح المواقف انهم لما اثبتوا
صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى لزمهم كون القدم صفة لغير الله تعالى
فدفعوا بذلك وايضا لزمهم ان يكون تلك الصفات مستندة الى الذات اما بالاختيار
فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والارادة والحيوة ولزمهم كون الصفات حادثة
واما بالايجاب فيلزم كونه موجبا بالذات وكونه في بعض الاشياء فتبين واعترفوا
بانها انما تكون محتاجة مستندة الى علة اذا كانت مغايرة للذات انتهى كلامه
وانت خبير بان التفسير لا يشفي عليلا ولا يمكن ان يدفع من باب المحذورات
اذ لا لزوم حدوث الصفات لجواز قصد مستمر او لا مقارن له زمانا متقدما عليه بالذات
فلا يلزم الحدوث ولا يلزم عاقل التسلسل في الامور الموجودة المترتبة معا فالاولى
الى الالزام كون الصفات عينا وكونه موجبا للصفات وان كان مختارا في غيرها
ثم المختلفان متلاقيان ان اجتمعا في موضوع قال
السيد الشريف رحمه الله تعالى الاشتراك في الموضوع اما ان يعتبر فيه
امكان الاجتماع فيه في زمان واحد او لا فان لم يعتبر كان السواد والبياض
مشاركين في الموضوع كالحركة والسواد فالمتضادان قد اندرجا في المتلاقيين
وقد جعلها من اقسام المتقابلين المندرجين تحت المتباينين فلا يكون القسمة حقيقية
وان اعتبر لم يكن مثل النائم والمستيقظ من الامور المتحدة الموضوع الممتنعة
الاجتماع فيه داخلة في قسم التساوي لخروجه عن تعريفه فالاولى ان يجعل اعتبار
النسب الاربع قسمة برأسها واعتبار التقابل وعدمه قسمة اخرى كما هو المشهور
وعلى هذا التوجيه لا يتوجه ما ذكر ايضا في قوله متلاقيان ان اشتركا في موضوع واحد
كالسواد والحركة حيث قال رحمه الله تعالى لا شك ان الحركة والسواد من المتباينات
صدقا وان تلاقيا وجودا في موضوع واحد فلعل المراد بهما الاسود والمتحرك

اي بالحركة والسواد

فتأمل في توجيه كلامه وانما قلنا لا يتوجه حينئذ لانه اذا لم يكن المتباينان مقابلا للمتلاقيين
على ما هو ظاهر كلام المتن وحمله عليه الشارح بل قسمة المختلفين الى المتلاقيين قسمة
على حدة وقسمتها الى المتساويين والمتداخلين والمتباينين قسمة اخرى لا ضرر في
دخول ما هو من المتباينين صدقا في المتلاقيين بل لا بد ان يدخل افراد جميع اقسام
القسمة الاخرى ضرورة انحصار المقسم في الاقسام في كل قسمة وقوله رحمه الله تعالى
فتأمل في توجيه كلامه اشارة الى ما في هذا التوجيه وهو ان الحمل على المتحرك والاسود
يستلزم ان يحمل الموضوع على موضوع القضية في المتقابلين ايضا وان يحمل الامثلة
في اقسام المتقابلين على المشتق منها بناء على المسامحة في التمثيل بمبدأ المحمول وذا
ليس بجيد لانهم صرحوا بان المراد بالموضوع في المتقابلين المحل المستغني عن الحال
المقوم له اما بحيث يتناول الموضوع اولا واما كونه مختصا بموضوع القضية فلا
وايضا يكون بيان التقابل في المشتقات دون مبادي المحمولات مع ان الظاهر
من كلامهم ان اعتبار التقابل في مبادي المحمولات   ان صدق كل منهما على كل
ما يصدق اه صرح بلفظ الكل ولم يعترض على المصنف تركه بلفظه حيث قال ان صدق
كل منهما على ما يصدق عليه الاخر مع انه لا بد من الكلية تنبيها على صحة ما يصدق على العموم
بقرينة التصريح بالبعض في المقسم المقابل له   ان امتنع اجتماعهما في موضوع اه
قال السيد الشريف رحمه الله تعالى هذا اذا كان لهما موضوع اي محل مستغن عن الحال
هو مقوم له واما ما لا موضوع له بهذا المعنى كالانسان والفرس فهما متباينان غير
متقابلين قوله مستغن عن الحال مقوم له في تفسير الموضوع ليخرج الهيولى فانها
محل الصورة لكنها ليست بمقومة لها وانما اخرجها لانهم لا يقولون بالتقابل بين الجواهر
لكن لا بد ان يجعل الحلول شاملا للاعراض في محالها ومن اتصاف الشيء بالامر الاعتباري
ليتناول الايجاب والسلب فانهما امران اعتباريان واردان على امر اعتباري هو النسبة

كما ذكره

كما ذكره الشارح وكذا العدم فان الملكة وان جاز ان يكون محاله وجود في الخارج
كالبصر يجوز ان لا يكون كذلك كالامكان لكن العدم امر اعتباري لا محالة وكذا
المتضايفان عند من لا يقول بوجودهما في الخارج بل الاولى ان يجعل متناولا لموضوع
القضية ليدخل في تعريف التقابل نحو المتنافيان اللذان يصدق ويحمل على
التعاقب على موضوع واحد كالفرس واللافرس او توجيهها في انفسهما من غير اعتبار
نسبة ليرجع الى الايجاب والسلب كما ستأتي   في زمان واحد الى اخره
قال السيد الشريف رحمه الله تعالى قيل التقييد بزمان واحد زيادة تصريح بالمراد
فان الاجتماع في موضوع يتبادر منه اتحاد الزمان فقد يقال الاجتماع لا معنى له الا
اذا اتحد الزمان والمحل وكلاهما ويحصل لكل منهما فلو اطلق الاجتماع يكون اعم من المراد
وكذا لو اكتفي بواحد منهما فلا بد من كل منهما نعم لو لا بذكر الزمان يمكن تصحيحه بناء على تبادر
ما هو المراد   ليندرج فيه اه قيل ان جواز الاجتماع في موضعين او في موضوع واحد
في زمانين مشترك بين الضدين وسائر المتقابلين فالتقييد بوحدة الموضوع والزمان
لا يختص بدخول تقابل التضاد بل لاندراج جميع انواع التقابل فيه نعم اعتبار وحدة
الجهة انما هو لاندراج تقابل التضايف فيه كما ذكره بعض الافاضل في حاشية شرح التجريد وفيه بحث
لان تقابل الايجاب والسلب والملكة والعدم داخلان في التعريف بدون ذكر وحدة الموضوع
لانهما لا يجتمعان اصلا لا في موضوع واحد ولا في موضعين لان احدهما عدم الاخر واستحالة
اجتماع الشيء مع عدمه مطلقا وما يتوهم من انه يجوز ان يتصف زيد بالبصر وعمرو بالعمى فقد
اجتمع المتقابلان في الموضعين في غاية السقوط لان العمى الذي اتصف عمرو به عدم البصر
الذي اتصف زيد به وكذا الكلام في الايجاب والسلب فان السلب الوارد على نسبة
القيام الى زيد ليس سلب نسبة القيام الى عمرو نعم وحدة الزمان سواء كان مصرحا بها او
مفهومة من الاجتماع لا اختصاص لها بالمتضادين وكذا ما قال ان اعتبار وحدة الجهة لاندراج

المتضايفين في التعريف وبدونه لا يندرج فيه محل بحث بل اعتبار وحدة الموضوع
كاف لاندراج المتضايفين فان الابوة والبنوة اللتين يمكن ان تجتمعا في شخص
واحد ليستا متقابلين لا متضايفين بل كل منهما مضايف لغير الاخر واما اللتان
كل منهما مضايفة للاخرى فامتنع اجتماعهما في موضوع واحد قطعا فليس اعتبار
وحدة الجهة في التعريف قيدا احترازيا بل هو لدفع توهم ان ليس الوحدة مثل الابوة
والبنوة متقابلين اصلا لاجتماعهما في الجهة فقيد الوحدة يفيد ان التقابل في
بعض منهما اي المتضايفين دون غيره واعلم انه لا مدخل في دخول المتضايفين
في التعريف لاعتبار وحدة الزمان فان اجتماعهما في موضوع واحد ممتنع مطلقا
في زمان واحد وفي زمانين ايضا ليندرج قال السيد الشريف رحمه الله تعالى
انما كانت القيود موجبة للاندراج والتعميم لوقوعها في سياق معنى النفي انتهى كلامه
فان القيود اذا كانت قيدا للمنفي لا للنفي تفيد الخصوص فاذا دخل عليه النفي يحصل
في النفي العموم لحصول النفي بنفي كل قيد منفردا ومجتمعا او احدهما وجودي او
قال السيد الشريف رحمه الله تعالى اي لا يكون السلب جزءا لاحدهما انتهى كلامه
فان قلت اراد بالعدمي ما يكون عدم الاخر لا ما يكون السلب جزء مفهومه فتعريف الوجودي
بهذا المعنى يصدق على العدمي الذي صرحوا به اذ يصدق على العدم ان السلب ليس
جزء مفهومه لان السلب نفس مفهومه قلت العدمي الذي هو عدم الاخر وان كان الاخر
خارجا عنه لكن التقييد به داخل فيه فيكون السلب جزءا من مفهومه لا نفسه
او بجنسه اي بحسب مرتبته كعدم اللحية عن الترك او الشجر او الحجر او الجدار كذا
في حاشية شرح التجريد واراد بالمجرد العقل وهذا على تقدير ان يكون المراد من حيث
في وقت يمكن اتصافه به فهما ملكة وعدم مشهوران وهما اخص من الحقيقيين
لانه اعتبر فيهما مع الاستعداد بحسب الشخص كونه في وقت اتصافه به والحكم في التضاد

المشهوري

المشهوري على عكس ذلك فان المشهوري اعم من الحقيقي كما سيذكره الشارح
ولا في وقت يمكن اتصافه به الصواب تقديمه على نفي ما هو بحسب شخصه
لان نفي العام مستلزم لنفي الخاص فيكون ذكره بعده لغوا وتقابل
الايجاب والسلب راجع الخ قال السيد الشريف رحمه الله تعالى اعلم ان السواد
يقابل البياض تقابل التضاد باعتبار وجودهما في الخارج متعاقبين على موضوع واحد
في زمان واحد فاذا وجد احدهما فيه امتنع وجود الاخر فيه ما دام الاول موجودا فكل
واحد من الضدين موجود في الخارج متعاقبين على موضوع واحد في زمان واحد وكذا
الابوة تقابل البنوة تقابل التضايف باعتبار وجودهما في الخارج متعاقبين على موضوع
واحد من جهة واحدة على قول من قال بوجود الاضافات في الجملة واما من قال
بعدمها مطلقا فالتقابل باعتبار اتصاف الموضوع بهما في الخارج والبصر ايضا امر
موجود في الخارج ويقابله مع العمى باعتبار ذلك الوجود فاحد المتقابلين موجود في
الخارج واما الايجاب والسلب فهما امران عقليان واردان على النسبة كما حققه
فلا وجود للمتقابلين في الخارج بل في العقل في القول فان ثبوت النسبة وانتفاءها
ليسا من الموجودات الخارجية بل من الامور الذهنية فان قلت قولنا هذا اسود
وهذا ابيض متقابلان اذ لا يمكن اجتماعهما في الصدق ففي اي الاقسام هو قلنا
التقابل بين القضيتين المذكورتين متفرع على تقابل محمولهما فهو راجع اليه في الحقيقة
واما الموجبة والسالبة الكليتان فمتقابلتان تقابل السلب والايجاب لانه اعم من
التناقض وامتناع الارتفاع انما هو بين المتناقضين فقط وانما سميتا بالمتضادين
لشبههما بهما في امتناع الاجتماع فقط قال الشيخ في الفصل السابع من المقالة
الاولى من الفن الثالث من منطق الشفاء ليس الكلي السالب يقابل الكلي الموجب
مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حيث هو سالب محموله مقابلة الضد في

ما علق قول من قال نخ

بالحقيقة نخ

اي للكلي الموجب

اي الكلي السالب

يمكن ان يحمل الوجود على الواجب ...

انتهى كلام السيد الشريف قدس سره

قلنا هذه المقابلة تضاداً اذ المتقابلان محالاً لا يجتمعان صدقاً البتة ولكن
قد يجتمعان كذباً كالاضداد وفي اعيان الامور قوله رحمه الله تعالى ويقابله العمى باعتبار
ذلك الوجود اى باعتبار ذلك الوجود لا اتصاف ذلك المحل بالعمى كان تقابل العمى مع
البصر باعتبار اتصاف المحل به لوجود البصر فيه قوله رحمه الله تعالى بل في العقل والقول
فان وجودهما في العقل وجود حقيقي لهما وفي القول وفي العبارة وجود مجازي لهما
قوله رحمه الله تعالى فان قلت هذا اسود وهذا ابيض متقابلان اذ لا يمكن اجتماعهما في الصدق
اما ان يريد به ان هاتين القضيتين متقابلتان على ما هو ظاهر العبارة او ان محمولهما متقابلان
على ما هو الاقرب الى التوجيه فان اراد الاول لا يظهر للسؤال وجه وما ذكر في بيانه ساقط
لان مفاده ح انه يمتنع اجتماعهما في التحقيق وليس معنى التقابل هذا وكذا ما ذكر في الجواب
من حيث التفرع لانه اذا لم يكن بينهما تقابل اصلا كيف يتفرع على تقابل غيرهما
وان اراد الثاني ونعني بالصدق في قوله لا يمكن اجتماعهما في الصدق صدق المحمول
على الموضوع كان الموضوع المأخوذ في تعريف التقابل محمولا على موضوع القضية او اعم
منه ومن المحل الذي فسره به اذ لو اريد به المحل وحده لا يكون بينهما تقابل اصلا مع
خصته بالمحل وعلى تقدير تعميمه يكون تقابل بالذات لا متفرع على تقابل مبدئهما هذا
ولعل المراد ان هاتين القضيتين اى محمولهما متدافعان فينبغي ان يندرجا في المتقابلين
ويعتبر التقابل على وجه يتناولهما ومعنى ما ذكر في الجواب ان تدافعهما باعتبار
مبدأ محمولهما فهما ايضا معتبران في التقابل باعتبار ما به تدافعه فلم يرد بالتقابل
في السؤال والجواب التقابل المصطلح بل اراد به التدافع وتوجيه قوله رحمه الله تعالى
فمن اى اقسام التقابل اذ تدافعهما ليس اقل من تدافع هذه الاقسام فلم
اعتبرها دونها بان يحمل الاستفهام على التوبيخ وانت خبير ببعد فهمه في
امثال هذه المقامات عن امثال هذه العبارات والعالم بالسرائر

هو

هو الله تعالى او في العقل والتصور المراد ان المتقابلين تقابل السلب والايجاب
هو المعتقد اى المعلوم التصديقي على مذهب الحكماء في التصديق وانه لا وجود
لهما في العقل سواء حصلت فيه على وجه الاذعان والاعتقاد او يحصل بعنوانه
ولذا عطف عليه التصور وظرفية قوله في العقل للمتقابلين على سبيل التشبيه
حيث شبه تلبس المعلوم بالعلم بتلبس المظروف بالظرف من النسبة
الثبوتية تخصيص النسبة بالثبوتية لان السلب يرد ايضا على النسبة
الثبوتية لانه رفعه يكونان بين موردين يعني ان المفهوم الخارجي من التقسيم
للسلب والايجاب اعم من الايجاب والسلب الذين هما راجعان الى العقل
فيلزم اما عدم انحصار التقابل في الاربعة او عدم رجوع الايجاب والسلب
الى العقل فان مثل الفرس واللافرس والبياض واللابياض متقابلان لانه لا
يصدق عليهما المفهوم الخارجي من القسمة للايجاب والسلب مع انهما ليسا
من قبيل المعلوم التصديقي وما ذكر في الجواب لا يتم لان رجوعهما الى الايجاب
والسلب انما هو على تقدير ان يعتبر الفرس ولوحظ معه صدقه على شيء
ويكون اللافرس سلبا لذلك الصدق ويكون النسبة بالصدق خبرية واما
اذا كان تقييدية فلا يتقابلان ولا يتدافعان الا بملاحظة وقوع النسبة او
لا وقوعها فعلى هذا ايضا راجع الى تقابل الايجاب والسلب اما اذا لم يلاحظ
صدقه على شيء فيكون حينئذ مفهوم اللافرس مفهوما مقيدا بمفهوم الفرس
ولا سلب في الحقيقة ههنا اذ لا يتصور ورود السلب والايجاب الا
على النسبة وهذا مما يشهد البديهي وهذان المفهومان المأخوذان على هذا الوجه
متباعدان في انفسهما غاية التباعد ومتدافعان في الحمل على الموضوع واحد
فهما باعتبار حصولهما لذلك الموضوع متقابلان كالبياض والسواد ولا فرق

الا ان احدهما باعتبار الصدق والحمل على ذلك الموضوع والآخر باعتبار الوجود
الخارجي فيه واما البياض واللابياض فهما ايضا كالبياض والسواد في ان التقابل
بينهما باعتبار الوجود الخارجي لهما في ذلك الموضوع فتخصيص الموضوع بالمحل المستغني
عن الحال المتقوم له لا يجدي نفعا في دفع السؤال لبقاء تقابل مثل البياض واللابياض
خارجا عن القسمة مع دخولهما في التقابل على هذا ايضا وان خرج الوسخ واللاوسخ
عنه فان قيل اذا اعتبر صدقهما على ذلك الموضوع حصل هناك قضيتان موجبة
محصلة وموجبة معدولة فيرجع تقابلهما الى التضاد قلت المعتبر في التقابل وحدة
الموضوع وسيجيء في تقابل السلب والايجاب وحدة النسبة التي ورد عليها
الايجاب والسلب وههنا شيئان ورد على كل منهما ايجاب وسلب
ولا تقابل الامرين المحمولين من حيث حصولهما في موضوعهما وصدقهما عليه لعدم
على موجود وهو غير الموجودين الذين هما عدمهما فيه بحث فان الامرين الوجوديين
اللذين يحصل منهما منفصلة حقيقية كالزوج والفرد بالنسبة الى العدد والحركة والسكون
بالنسبة الى الجسم على تقدير ان يكون التقابل بينهما تقابل التضاد على ما هو المشهور
لا العدم والملكة كما قيل عندنا انهما متقابلان بلا شبهة والمنافي في ذلك منع كون
التقابل بينهما تقابل التضاد لجواز ان يكون تقابل العدم والملكة فيكون مثل العمى واللاعمى
وستعرف ما فيه انما يكون نافعا اذا كان الاعتراض نقضا واما اذا كان معارضة
وما ذكر في توجيه سنده فلا منع اتمام ذكر في العمى واللاعمى لا يحصل به مقصودنا
وتبيين النقض بالحركة والسكون بالمعنى الذي ذكره المتكلمون من ان الحركة هي
الكون الاول في المكان الثاني والسكون الكون الثاني في المكان الاول
فانهما بهذا المعنى امران وجوديان بينهما تقابل التضاد ويحصل منهما بالنسبة الى
الجسم انفصال حقيقي فيكون عندنا انهما متقابلين يكون سلب عدم آه

قيل

قيل عليه يمكن تعقل البصر بدون تعقل عدمه ولا يمكن تعقل سلب عدم البصر بدونه فيكونان
متغايرين وليس الاختلاف بينهما بمجرد اجراء اللفظ فقط بحيث لا مدخل له في المفهوم
اصلا لئلا يعتد به كما يوهمه فيكون التقابل بينهما تقابل الايجاب والسلب
قال السيد الشريف رحمه الله تعالى فيكون قابلية المحل ايجابا واللاعمى سلبا والاعمى
ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة واللاعمى الملكة والعمى عدم البصر وعلى تقدير ان
يكون اللاعمى سلبا لقابلية المحل يكون بينهما تقابل الايجاب والسلب اللاعمى سلب
والعمى ايجاب انتهى كلامه قال السيد الشريف رحمه الله تعالى في حاشية شرح
التجريد قيل عليه ان اللاعمى مفهوم وذلك المفهوم في حد نفسه مقابل المفهوم العمى
في نفسه سواء كان انتفاء مفهوم العمى سلب عدم البصر او بغيره اذ مع قطع النظر
عما ذكر من التفصيل يحكم العقل بينهما بالتقابل وهما عدميان واما انتفاؤه فكذا
ولكنه اذا اختص من مطلق انتفائه والاحكام الخاصة بالخاص لا يلزم طبيعة
العام فان تقابل السواد والصفرة يقع خارجا عنه قال السيد الشريف
رحمه الله تعالى وبعضهم عده قسما خامسا وسماه بالتعاند انتهى كلامه
ومن لم يجعل قسما خامسا سماه باسم التضاد ويكون التضاد عنده منقسما الى
قسمين حقيقي وغير حقيقي تعاقب قال السيد الشريف رحمه الله تعالى
الاضداد منها ما يصح التعاقب عليه كالسواد والبياض ومنها ما لا يصح ذلك فيه
كالحركة من الوسط واليه فانه لا بد ان يتوسطهما سكون في المشهور انتهى كلامه
ومما يصح التعاقب ما يلزم ذلك كما سيأتي في النوع الرابع ويظهر بذلك
التعاقب بين عدميهما ومنه ما ليس كذلك كما ذكره قوله رحمه الله تعالى
في المشهور بناء على انه مختلف فيه وانه لم يتطرق اليه المنع وبيانه لا يناسب
المقام مع انه مشهور فيما بينهم وسيجيء البيان ايضا ان شاء الله تعالى

و معنى التعاقب انه اذا زال احدهما عن المحل يعرض الآخر عقيبه اى يحصل فيه فى آن زواله لابعده بحيث يتخلل بينهما زمان قيل ان شترط فى تقابل العدمى والوجودى
هذا هو السؤال بعينه لاتغاير بينهما الا فيما هو مبناه ومستنده فان منع الانحصار فى الاربعة او منع الرجوع الى النقل هناك مستند الى تحققه فى المؤذين شل الوس واللاوس والبياض واللابياض وههنا مستند الى عدم اللازم مع الملزوم والاقرب ان هذا السؤال مرة مستند الى هذين ثم يجاب بما اجاب فى كل منهما
وامتناع ارتفاع الايجاب والسلب قال السيد الشريف رحمه الله تعالى هذا الامتناع مبنى على انحصار تقابل الايجاب والسلب فى التناقض وقد عرفت ما فيه انتهى كلامه
يعنى حيث تبين فى الحاشية السابقة ان تقابلهما فى الموجبة والسالبة الكليتين اللتين هما تكذبان وانهما متقابلان تقابل الايجاب والسلب وان سماه الشيخ بالمتضادين للشبه ويمكن الجواب عنه بان المراد تقابل الايجاب والسلب الحقيقى المعتبر
يمتنع ارتفاعهما اذا احصل الشرائط المعتبرة فى التناقض اى على تقدير ان يكون احدهما جزئيا والآخر كليا مع ما يعتبر فيه بحسب الجهة وليس عدم اللازم مع الملزوم كذلك
بل جاز ارتفاعهما مطلقا وجود الملزوم وعدم اللازم لم يتصور تواردهما على
موضوع واحد قيل الكلام فى عدم اللازم والملزوم اللذين محلهما واحد كالحركة
وعدم السخونة اللازمة للحركة الى صلة بها فان محلهما واحد وامتنع اجتماعهما فيه
فيكونان متقابلين مع انهما يندرجان فى شئ من الاقسام السواد
من حيث انه آه قال السيد الشريف رحمه الله تعالى كل متقابلين من حيث
هما متقابلان بذلك التقابل مندرجان تحت المضاف حتى المضافان كالابوة والبنوة
فانهما مع اندراجهما بذاتيهما تحت المضاف مندرجان ايضا تحته بذلك الاعتبار
والحاصل ان بين عارض كل من المتقابلين تضايف والمعروضات قد يكون بينهما

تقابل

تقابل هو قسيمه وقد يكون تقابل هو ذلك التقابل ولا استحالة فى ذلك
مفهوم الضد العارض لذاتها المحمول على كل منها آه فالاول هو المضاف الحقيقى والثانى
هو المضاف المشهورى المضاف تحت ما صدق عليه المقابل اى تحت هذا
المفهوم وهو مساو لمفهوم المقابل من حيث الصدق لا مفهوم المقابل من حيث هو
لانه من حيث الصدق يصدق على الضد وغيره ومن حيث هو مندرج تحت المضاف
وهذا حاصل الجواب الاول وهو مبنى على ان مفهوم المضاف جنس لمفهوم المقابل وغيره
كالنجار ورد التماس الى الاخر واما الجواب فمبنى على انه عرض عام له فان الذات
التى هى مفهوم المقابل من حيث هو اعم من مفهوم المضاف واخص منه من حيث انه
معروض لحصة من المضاف وعلى هذا ضمير معه فى كلام المصنف راجع الى المضاف
لا الى المقابل كما زعم الشارح وحمل المقابل هنا فى كلامه على حصة المضاف بناء
على انه مقابل خاص بعيد اذ هو فى شرح كلام المصنف وشرح كلامه على
وجه يكون فهم المقصود منه اصعب من نفسه غير لائق وكلاهما على ما فى بعض نسخ
المتن بدل قوله او الذات معه عارض المقابل و عارضه الذى هو حصة من المضاف
قال السيد الشريف رحمه الله تعالى فى قوله تحت الذات التى يصدق عليها المقابل
فان قيل اذا كان المضاف تحت الذات التى يصدق عليها مفهوم المقابل كان تحت مفهومه ايضا
فيكون صادقا عليه وعلى غيره ايضا ولا شك ان هذا المفهوم فرد من افراد المضاف
فيلزم المحذور قلنا مفهوم المقابل من حيث صدقه على افراده اعم من المضاف وهو
من حيث هو هو مندرج تحت المضاف ولا يلزم من اندراج مفهوم تحت آخر وكونه
فردا من افراده اندراج افراد ذلك المفهوم فان الحيوان مندرج تحت الجنس
ولا يندرج افراده تحته وقال رحمه الله تعالى فى قوله وما صدق عليه المقابل اعم
من المضاف لصدقه على الضد وغيره ليس هناك الا مفهوم المقابل وما صدق عليه

اى غير لائق للشارح

(انتهى الكلام المنهى عنه ذكره)

من الامور الاربعة المحصنة فان اريد بما يصدق عليه واحد معين منها لم يبق للعقـة اليها
وان اريد به مفهوم ما يصدق عليه المقابل فهو في حكم مفهومه فالجواب الحقيقي ما اوضحناه في
الحاشية ولعل مرادهم بما ذكروه هو ذلك الا ان العبارة قاصرة عنه وقد ذكرنا في
توجيه الجوابين ودلالة العبارة عليه والجواب الحقيقي الذي ذكره هو الجواب الاول
ذكرنا واما توجيه الجواب الثاني فمما تفردت به فيكون المثالان هو هو كالمثلين
قال السيد الشريف رحمه الله تعالى اللازم ان كل ما عرض لاحدهما من جهة المحل كان عارضا
ايضا للاخر ومن الجائز ان يعرضه عارض لا من جهة فلا يلزم عروضه للاخر فان قيل
قد سبق ان تشخص الماهية اذا لم يكن مقتضى ذاتها يكون معللا بتشخص المحل وما يكون تشخصه
مقتضى ذاته او لازم ذاته يكون منحصرا في فرد فتشخص المثلين لا يكون مقتضى ذاته ولا مقتضى
لازم ذاته فيكون معللا بتشخص المحل واذا كان المحل ايضا واحدا لا يتصور تعدده اصلا قلت
عرفت ايضا ما فيه فانه يجوز ان يكون بارادة الفاعل المختار فيه عقد ان الاظهر
ان يكون المراد بالعقد متعلق الاعتقاد المعدوم بالعلم التصديقي فعقد انه خير
لا ينافيه الاعتقاد انه ليس بخير ولا ينافيه عقد انه شر فيه بحث لانه ان اريد بالتنافي
الاعم من ان يكون بالذات او بالواسطة فبطلانه ظاهر اذ يلزم انحصار التقابل في الايجاب
والسلب وان اريد به التنافي بالذات فحصره فيما ليس بخير ممنوع وقوله وعقد انه شر
لا ينافيه بالذات انما هو اول المسئلة لا يقال انه تنبيه باحكام الجزئيات على حكم الكلي
وحكم الجزئيات بديهي لا يحتاج الى بيان لانا نقول هذا ايضا ممنوع واما ان المنافاة
متحققة من الجانبين فلا يفيد الا انه لما كان هذا منافيا لذلك وجب ان يكون ذلك منافيا
لهذا الا الحصر فيه والاول ذاتي للخير والثاني عرضي يعني انا اذا فرضنا ان احد
الضدين كالبياض مثلا ذاتي للماهية وكذا الخير بالنسبة الى افراده كان سلب الضد الاخر
عارضا لها والرافع للضد الاول رافع للذات بالذات والضد الاخر رافع للذات

بواسطة

انتهى كلام الامام الرازي قدس سره

انتهى كلام السيد الشريف قدس سره

83

بواسطة كونه رافعا بالذات لسلبه الذي هو العرض اللازم لافراد الضد الاول بالذات
وانت خبير بان ذلك بعينه اول المسئلة وحديث كونه اقوى لا مدخل له فيما هو
المبحث بل انه كلام ذكر لبيان ان قول التقابل على ما تحته انما يكون بالتشكيك وهو
في الايجاب والسلب اقوى من غيره ثم ما هو اقرب منه وهو العدم والملكة وانما قلنا
ذلك اذ التفاوت بالقوة والضعف لا يدل على كون الاقوى بالذات والاضعف بالعرض
لجواز ان يكون كلاهما بالعرض فان دفع بانه معلوم ان هذا الاقوى متقابل بالذات وما هو دونه
لا يكون بالذات اذ لا يختلف بالشدة والضعف يجاب بانه قد سبق في بيان حال التشكيك
ان ذلك لا يتم مع انه استدل على كون هذا اقوى بان هذا بالذات وذاك بالواسطة
فلا يمكن الاستدلال بكونه على انه بالذات وبان ذلك ضعيف على انه بالواسطة لانه
يلزم الدور الشر لولا اشتماله على انه ليس بخير حاصله ان منافي الشيء اما رفعه
او ما هو مستلزم لرفعه لجواز اجتماع غيرهما معه وما هو مستلزم لرفعه انما يكون منافيا له
بسبب استلزامه لرفعه واشتماله عليه لا لخصوصه لانا لو فرضنا شيئا اخر يدله اشتمالا
عليه لكان منافيا له ايضا فلم يكن لخصوصه شيء منهما مدخل في منافاته وانما يكونان
منافيين له لاشتمالهما على رفعه ويمكن ان يدفع ذلك لجواز ان يكون خصوص كل
منهما ايضا منافيا له كما انهما منافيان له بسبب الاشتمال على رفعه لجواز التعدد في
المنافي قيل اذا لوحظ رفع الشيء معه بدون ملاحظة شيء اخر معه اصلا حكم العقل
بالمنافاة بينهما بخلاف المستلزم لرفعه كالضد مثلا فان العقل لا يحكم بالمنافاة بينهما
الا اذا حصل له شعور ولو اجمالا باستلزامه لرفعه سواء اشعر بذلك الشعور
اولا وربما يكون استلزامه لرفعه ظاهرا بحيث لا يمكن ان يلاحظ ذلك الشيء بدون الشعور
بالاستلزام له فيظن انه مناف له لذاته فيقع الغلط في حكم العقل بالمنافاة الذاتية
ويمكن ان يناقش فيه بانه لا يلزم من توقف حكم العقل بالمنافاة على الشعور

باستلزامه لرفعه ان لا يكون منافيا لذاته اذ لا يلزم من عدم حكم العقل بشيء في ذلك
ولا من توقف حكمه به توقفه عليه وانما لم يتعرض المصنف للعدم والملكة لظهور
استلزام العدم لرفع الملكة فانه عدمها عما من شانه [illegible] رفع نقيضها
ولا مدخل للجهة الاخرى في منافاته لها فالتقابل بينهما ايضا بالواسطة ولا يكذبان
قال السيد الشريف رحمه الله تعالى وذلك اذا اجتمع فيهما شرائط التناقض انتهى كلامه
اذ بدونه قد يكذبان كما ذكره في الكليتين لخلو المحل قال السيد الشريف رحمه الله تعالى
ولعدم المحل ايضا ويمكن اندراجه في خلو المحل انتهى كلامه لان معنى خلو المحل منهما عدم
قيامهما به وهو اعم من ان يكون المحل موجودا خاليا منهما ومن ان لا يكون موجودا فكيف
يقومان به لكن المناسب فيه كما في المتضادين ان يذكر التفصيل هناك ايضا
كالفاتر والفتور المتوسط بين الحرارة والبرودة فتسامح في الامثلة بذكر المشتق
مكان المبدأ وكذا في الحار والبارد والاعادل والاجائر والشفاف فانه اراد بها
الحرارة والبرودة والاعدل والاجور والشفوف او سلب الطرفين قد يكون
سلب مراد به حالة متوسطة وقد لا يكون كذلك كما يقال الفلك لا ثقيل ولا خفيف
فان المراد بسلب الطرفين ههنا خلو المحل عنهما مطلقا لا انه متصف بحالة متوسطة
كالشفاف وهو ما لا لون له هذا باب الاصطلاح لانه في اللغة هو الرقة في
الثوب ونحوه بحيث يرى خلفه فلما كان غير الملون لا يستر خلفه يقال له الشفاف
مثل بدن الحي المستلزم للصحة والمرض هذا مبني على ان التقابل بينهما حالة
واسطة كبياض الثلج فانه لازم للثلج اي على تقدير عدم عارض يدفعه عنه
كعروض سواد او حمرة او غيرهما له فانه لا يبقى ابيض الاستواء ودل
على ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين اخيرين مندرجين تحت جنس واحد فلو
قد يقال حصر هذا المطلب متعسر بل متعذر لان الناقص منه لا يفيد سوى الظن
والتام

والتام لا يتيسر هنا لانه مع توقفه على تتبع جميع الاشياء متوقف على تمييز الذاتي
من العرضي في المقول على ماهيته مما كان من هذا القبيل وقد لا يمكن ذلك لغير علام الغيوب
فان كون اللون جنسا للسواد والبياض وكذا الكيفية المبصرة بالنسبة الى اللون وكذا
جميع ما ذكر من المراتب غير معلوم وعلى تقدير الوقوع لا ينفع حجة على غيره ما لم يتتبع هو
ايضا واما اذعن مستتبع في حكم الحاصل له تقليدا لا علما قال السيد الشريف
رحمه الله تعالى وزعم بعضهم وقوع التضاد في الاجناس فان الخير والشر جنسان
لانواع كثيرة وهما متضادان واجيب بان الخير هو حصول الكمال للشيء والشر
عبارة عن عدمه فبينهما تقابل العدم والملكة وايضا ليسا ذاتيين لما تحتهما فلا يكونان
جنسين بل هما عارضان لما صدقا عليه وزعم بعضهم ان الاندراج تحت جنس واحد
ليس بشرط فان الشجاعة تضاد التهور مع اندراجهما تحت جنسي الفضيلة والرذيلة
واجيب بان الفضيلة عارضة لماهية الشجاعة والرذيلة لماهية التهور ولو سلم
انهما نوعان لهما فلا نسلم انهما متضادان لان الكلام في التضاد الحقيقي و
الشجاعة وسط التهور والجبن فلا يكون ضد الشيء منهما من شرح المحقق
انتهى كلامه فقد نبهت انت فيما ذكرنا ان جميع المنوع الواردة على الناقص
واردة على التتبع فيما حكم به لان المتباينين لا يتضادان اه لا يرد على
هذا التتبع المنع الوارد على ما سبق بسبب حصر التغيير في قول العام على الخاص
بين الذاتي والعرضي بل الوارد عليه منع تمامية استقرائه وقيل انه غير معقول
وبينه الشارح في شرح التجريد بان ضد الشيء ما يلزم من وجوده عدم الشيء
فالذي يلزم من وجوده لا يخلو اما ان يكون واحدا او متعددا فان كان واحدا يلزم
ان يكون ضد الواحد واحدا فقط وان كان متعددا فان لم يكن واحد منهما في غاية
البعد من الضد الاول لم يكن واحد ضدا له وان كان احدهما في غاية البعد فقط كان هو

الضد فقط وان كان كل منهما في غاية البعد فان كان تضادهما له بسبب امر
مشترك بينهما يكون الضد ذلك الامر المشترك فيكون الضد واحدا وان
كان تضادهما بسبب امر مختص لكل منهما كان الاول ضد الذي ينك الامرين
بجهتين مختلفتين فيكون الضد من هذه الجهة شيئا واحدا له ضد واحد وكذا
الضد من الجهة الاخرى فعلم ان ضد الواحد على كل تقدير لا يكون الا واحدا
وقال السيد الشريف رحمه الله تعالى في حاشيته قيل لم لا يجوز ان يكون
الاول بجهة واحدة هو عين ذاته مضاد الذاتي ذينك الامرين قال ويمكن
ان يدفع بان خصوصية ذات شيء اذا كانت من حيث هي تلك الخصوصية
في غاية البعد من خصوصية ذات شيء اخر لم يتصور كون الخصوصية الاولى من
تلك الجهة في غاية البعد من خصوصية ذات شيء ثالث لان غاية البعد الاولى
معللة بذاتي الاولى والثانية التي لم توجد في الخصوصية الثالثة بل لا بد ان
يكون غاية بعدها عن الثالثة من جهة اخرى انتهى كلامه ويمكن دفع الدفع
بانه اذا كانت غاية البعد الاولى بين الثانية معللة بذاتيهما وغاية بعدها عن الثالثة
بذاتي الاولى والثالثة لا تحقق تعدد الجهة في واحدة من الثلث لان غاية البعد
بين كل اثنين بذاتيهما لا بذات احديهما لا يلزم من تعدد غاية البعد له تعدد الجهة فيه
لا يقال اعتبار احديهما مع احد الباقيين ليفيد غاية البعد بينهما غير اعتبارها مع
الاخرى ليفيد ما بينهما ضرورة ولا نعني بتعدد الجهة الا هذا لانا نقول فيكون حاصل
الكلام حينئذ ان الشيء لا يضاد الشيء ايغايره من حيث انه مضاد للثالث
وانت تعلم بان لا فائدة لمثل هذا الكلام فضلا عن ان يحسن في اثباته
بالاستقراء وايضا ما ذكره على تقدير تمامه مبني على الواحد الذي
له جهات متكثرة احاد متعددة والمتبادر من كلامهم خلاف ذلك

شرع

85

في العلل والمعلولات

شرع في الفصل السادس في العلة والمعلول جعل بحث العلة والمعلول
من الامور العامة لانها مع مقابلها شاملة لجميع الموجودات كالامكان والوجوب
فان كان جميع ما يحتاج اليه الشيء الخ قال السيد الشريف رحمه الله تعالى
بمعنى انه لا يحتاج الى امر خارج عنه فلا نبا في كون العلة التامة بسيطة
انتهى كلامه انما قال ذلك لان قوله جميع ما يحتاج اليه الشيء مشعر بان العلة
التامة لا بد ان تكون مركبة وليس بلازم لجواز ان يصدر بسيط فلا يكون له
مادة وصورة وهو جوهر فلا يحتاج الى موضوع ولا يكون صورة ولا يحتاج
الى مادة ويكون صادرا عن بسيط لا يفعل لغاية ولا يتوقف تاثيره على
شرط ولا يتصور هناك مانع عن ذلك التاثير فيكون العلة التامة بسيطة
بلا شبهة فان قيل لا بد مع الفاعل من امكان المعلول فيكون مركبا قلت
الامكان ماخوذ في جانب المعلول فلا يعتبر مع الفاعل مرة اخرى
قد يقال عدم المانع قد جعل جزء العلة التامة فان كان المراد به سلبا او عدم الملكة
فان كان الاول يكون العلة التامة مركبة لا محالة وان كان الثاني يلزم ان
يكون عدم المانع الذي هو جوهر غير محتاج الى محل وموضوع فان قيل المراد
الاول مطلقا بالسلب ما يمكن وجوده وقد لا يكون المانع من فعل الفاعل ممكنا
قلنا لا نسلم استحالة وجود مانع بفعل فاعل غاية الامر عدم ظهور الاستحالة
وهو غير كاف فلا يلتفت الى ما يقال آه قال السيد الشريف رحمه الله تعالى
المقصود من هذا القول اما بيان حال العلة التامة للموجود الخارجي واما ايراد
شبهة على ان الموجودات الخارجية لها علل تامة انتهى كلامه وعلى تقدير
يكون قوله مردودا اذ لا يجب وجودها في الخارج قال السيد الشريف
بل الواجب وجود الفاعل الذي هو المؤثر اذ لا يتصور تاثير الا من موجود

واما الامور العدمية فلا يقتضي العقل من ان يكون لها مدخل في تاثير المؤثر فاذا وجد
المعلول في الخارج وكل ما توقف وجوده على وجوده كان موجودا فيه وكل ما توقف
وجوده على عدمه فيه كان معدوما فيه وان اريد بوجود العلة التامة فهو حق لا نزاع فيه
وان اريد كونها موجودة واحدة حقيقة فلا يجب صدق ذلك كليا ثم يتعرض ما لم يجب
وجوده ثم عدمه كالمعدلة قوله من حيث انه يجب وجوده من حيث انه يجب عدمه
قوله فلا يجب صدق ذلك كليا اشارة الى جواز صدقه جزئيا كما مر من جواز كونها
بسيطة وقوله فاما الامور العدمية فيقتضي العقل من ان يكون لها مدخل في تاثير
المؤثر وكذا قول الشارح وليس المراد من دخول زوال المانع في العلة التامة
ان العدم يفعل شيئا بل المراد اشارة الى ما قيل ان عدم المانع كاشف عن شرط
وجودي كعدم الباب المانع من الدخول مثلا فانه كاشف عن وجود فضاء
له قوام يمكن النفوذ منه العلل الناقصة آه قال السيد الشريف
رحمه الله تعالى المركب الحقيقي الصادر عن الفاعل المختار لا بد له من هذه الاربع
واذا صدر عن الموجب يحتاج الى ثلثة منها لسقوط العلة الغائية والبسيط
الصادر عن المختار يحتاج الى الفاعلية والغائية فقط والصادر عن الموجب
يحتاج الى الفاعلية فقط اطلق المختار في اثبات العلة الغائية في معلوله مع انه
ليس على اطلاقه لان المختار الذي لا غرض كالباري تعالى لا يكون لمعلوله علة غائية
اذ يمتنع ان يكون نفس المعلول فان قيل اذا كان كل من الاجزاء داخلا
في العلة جزءا لها يكون المجموع داخلا فيها لا محالة فيلزم تعليل الشيء بنفسه وتقدمه عليها
وهو محال ضرورة قلت لا نسلم ذلك لجواز المغايرة بين حكم الكل المجموعي
والكل الافرادي فان كل جزء من اجزاء المركب مقدم عليه وجميع الاجزاء
لا يتقدمه لانها نفسه وكل من المادة والصورة جزء من العلة التامة موصوفا

بكونه

انتهى كلام السيد الشريف قدس سره

انتهى كلام السيد الشريف قدس سره

بكونه محتاجا اليه والمجموع لا يتصف به فلا يكون جزءا لها بل هو خارج عنها
اما ان يكون المعلول به بالفعل فان قيل قد يكون المعلول مع المادة ايضا
بالفعل قلت المراد ان الجزء اما ان يكون المعلول به وحده بالقوة اي قائم به
امكانه واستعداده المقارن لعدمه فهو المادة او يكون المعلول آه بالفعل وجوديا
دائما اي لا يمكن ان لا يكون المعلول اذا وجد ذلك الجزء اذ الصورة للشيء جزء اخير له
وحصول الشيء مع جزئه الاخير في الزمان وان كان الجزء متقدما عليه بالطبع لا يقال
فلا يكون للمركب جزء صوري قائم بباقي الاجزاء حال فيها بل كل من اجزائه قائم
بنفسه ويحصل منها مركب بسبب انضمام بعضها الى بعض والنيابة اليه وليس
الا الالتيام والاجتماع من الامور الموجودة ليمكن جعله جزءا من ذلك الموجود بل هو
امر اعتباري مشروط وجود المركب وحينئذ وجود المعلول مع جزئه الاخير
لا محالة مع انه ليس صورة له لانا نقول لا نتعين شيء من اجزاء المركب بان يكون
اخيرا لجواز وجود كل منها بدون الباقي والجزء الاخير ما يمتنع وجوده الا بعد وجود الباقي
وقد بحثت ان الصورة ما به المعلول وجوديا دائما ولا نعني ان كل مركب له
مادة وصورة بل نعني ان جزء المركب منحصر فيهما سواء وجد في المركب كلاهما او لا
بل كل منهما مستقل واما خروج الجنس والفصل فنقول لان الكلام في علل الموجود
الخارجي وهما جزءان عقليان واما الشرائط آه قال السيد الشريف
قال في شرح الملخص ان الشرائط وعدم الموانع داخلة في المادية لامتناع قبول
الشيء صورة شيء آخر دون حصول الشرائط وارتفاع موانعه واما الالات
والادوات فداخلة في العلة الفاعلية لامتناع تاثير الشيء في وجود غيره
بدون ما يحتاج اليه من الالات والادوات فان قيل اذا جعل الشرائط
وعدم المانع داخلة في المادية لم يكن المادية من القسم الاول الذي هو ان يكون العلة

انتهى كلام السيد الشريف قدس سره

انتهى كلام السيد الشريف قدس سره ... من شرح الملخص

الناقصة جزء المعلول بل من الاتي لان المركب من الداخل والخارج خارج
وايضا العلة الناقصة التي هي المقسم صادقة على كل منها فالحصر في الاربعة
غير مستقيم لان جزء الكل غيره فهو قسم اخر خارج قلت اما الاول
فمبني على اعتبار الاقرب في العلة الناقصة التي هي المقسم لا مطلق العلة الناقصة
الا ترى انه لا يعد العلة البعيدة قسما اذ لا يصح جعل الفاعلية متناولة لها لان وجود
المعلول ليس منها مع انها يحتاج اليه المعلول في الجملة والشروط المعدة وكذا
عدم المانع اذ الاحتياج اليها لحصول الاستعداد القابل وقد جعل المستعدة استعدادا
تاما منها والمادة جزء والا لكان خارجا فان قيل الاستعداد ايضا محتاج اليه
فان كان داخلا في المادية يكون خارجا والاربع خارجا عن الاقسام قلت
وقد جعل داخلا في المادية وهو المراد بالشرط وعدم المانع حيث قالوا انها راجعة
الى المادية وتسامحوا في القول بدخول المادية بهذا المعنى فان قيل اذا اضطرت
الى حمل الكلام على المسامحة فلم خصصت العلة الناقصة بالقريبة مع ان الظاهر
العموم قلت لان القول بدخول المركب من المادة والشروط التي قد تكون
غير متناهية وعدم الموانع كذلك في المعلول على المسامحة مستبعد مستقبح جدا
بخلاف المركب منه ومن الاستعداد فانه غير مستقيم واما التخصيص بالقريبة فقد
علمت انه واقع قطعا واما الثاني فلا اعتبار لا اعتداد في المقسم فلا يتناول
ما هو جزء لاحد الاقسام لانه ليس بتلك المثابة وانت خبير بان جميع ذلك
تعسف وتكلف والمناسب للتقسيم على وجه ثبت بان يقال ما يتوقف
عليه الشيء اما جزء او خارج والثاني اما مقارن للمعلول اي محل له فهو الموضوع بالنسبة
الى العرض والمحل بالقياس الى الصورة الجوهرية وحكمها واما غير مقارن فاما
ان يكون معه الموجود فهو الفاعل ولاجله وهو الغاية او لا بذا ولا ذاك فان كان

وجوديا

وجوديا فهو الشرط وان كان عدميا فهو عدم المانع والاول فان كان
خارجيا فهو المادة والصورة او ذهنيا فهو الجنس والفصل او الفصل وحده
فان كان مختصا بالخارجية لا يرد العلة الاخيرة واما في الشرح
من انها راجعة الى تتميم المادية او الفاعلية فمعناه ان كلا او تدل على جواز
جعلها من تتمة كل منهما وذلك في الفاعلية مستقيم بناء على ان تاثيره لا يتم بدون
الالة او داوته وحصول شرائط تاثيره وارتفاع مانعه واما في المادية فغير
مستقيم لما مر من انها من اجزاء المعلول وجعل المركب منها ومن جميع هذه
الامور داخلة فيه وان كان على سبيل المسامحة مستبعد مستقبح جدا ولا بد
من جعل كلمة او على ما في بعض النسخ بمعنى الواو وحمل الكلام على التوزيع
على ما في شرح الملخص لكن بالمعنى الذي ذكرناه وان يحمل كلامه على
انه اراد ان كلا منهما وان كان قسيما على حدة لكنه لما كان من توابع الفاعل
او المادة لم يصرح بهما بل اشار اليهما باعتبار متبوعهما بحيث يعلم منه
اعتبارهما وهو اقرب وكذا الحال في كلام غيره فان قلت العرض في
وجوده يحتاج الى موضوع وكذا المادة بالنسبة الى الصورة فانها ليست
جزءا لها وان كانت جزءا من المركب منهما فمن اي اقسام العلة هما قلت
لعلهم ادرجوهما في العلة المادية اما المادة فظاهرة واما الموضوع فلشبهه
بها ويكون القول بوجوبها في المعلول مبنيا على ان ليس المراد به انه بخصوصه
داخل في المعلول المخصوص بل ان هذا الجنس من المحتاج اليه داخل في معلول
ما هو محتاج اليه من هذه الحيثية فان الاحتياج الى المادة من حيث
حلول الشيء فيها وهي قد تكون داخلة في المعلول وقد لا تكون كذلك
وان كان من حيث انها جزؤه داخلة في المعلول البتة فلا يكون من

وبناء على تقدير ان يكون الكلام في علة الشيء مطلقا ذهنيا كان او خارجيا

بهذه الحيثية لا يكون داخلة واما الصورة فيحتاج اليها من حيث انها جزؤه فلا جرم
لا تكون الا داخلة واما الفاعل فيحتاج اليه من حيث انها فاعل والمحتاج اليه من
هذه الحيثية لا يمكن ان يكون داخلا وكذا الحال في الغاية والشرط وعدم المانع او يقال
انها قسمان اخران بل يصرح اشار اليهما باعتبار المادة من حيث حلول الشيء
فيها فعلم من هذا التقرير ايضا والمقصود حصرها في المصرح والمومى اليه جميعا
لا في المصرح وحده ولعل هذا اقرب ووجوب المعلول بكل منهما يستلزم
استغناءه آه ظاهر العبارة ان يقال بكل واحدة منهما عن الاخرى وكذا عبارة المتن
وهو ظاهر لان الاستغناء بكل واحدة لا يحصل عن نفسها بل عن الاخرى فقط
وتوجيهها ان يجعل صلة الاستغناء المذكور محذوفا ويجعل المذكور صلة المحذوف
تقديره والا لاستغنى بكل واحدة منهما عن الاخرى فيحصل له الاستغناء عن كل
واحدة منهما فيكون قوله عن كل واحدة على هذا ينبني لما سبق وجاز ان يجعل
الاستغناء المذكور منزلة الغير المتعدي الى المفعول بواسطة عن ويجعل
قوله عن كل واحدة منهما استينافا فانه اذا قيل والا لاستغنى بكل واحدة منها
كان سائلا سال عن اي شيء حصل استغناؤه حينئذ فقال عن كل واحدة
منها وهو محال قال السيد الشريف رحمه الله تعالى فقيل لا استحالة
في ذلك فان الاحتياج الى احديهما من حيث انها علة موجبة له والاستغناء
عنها من حيث ان الاخرى علة موجبة له والمستحيل هو الاستغناء والاحتياج
من جهة واحدة بل الصواب ان يقال يلزم استغناؤه عنهما معا فيلزم استغناء
المعلول عن العلة واجاب بعض رحمه الله تعالى في شرح المواقف عنه
بان احتياج شيء الى اخر في وجوده وعدم احتياجه اليه فيه متناقضان فلا يجتمعا
سواء كانا مستندين الى سبب واحد او الى سببين فاجتماع علتين مستقلتين

على معلول

انتهى كلام السيد الشريف قدس سره

على معلول واحد شخصي مستلزم لوقوع المحال فيكون محالا اجتماعهما مستلزما لامكانه
وهو ايضا محال واما توارد هما على سبيل البدل مع امتناع الاجتماع وامتناع
تعاقبهما فليس بمستحيل فانه اذا كان كل منهما بحيث لو وجدت ابتداء لوجد
المعلول الشخصي امتنع وجود الاخرى حينئذ اذ لو امكن وجود الاخرى
فلا يخلو اما ان يكون مع وجود الاولى او مع عدمها والاول محال لما سبق
والثاني ايضا محال لانه اما ان يعدم المعلول بعدم الاولى ويوجد بايجاد
الثانية فيلزم اعادة المعدوم او لا يعدم بعدمها بل بقي موجودا والثانية
لا يفيده اصل الوجود بل بقاءه ولا يكون علة مستقلة بذلك المتحدان
بالنوع الواحد بالنوع لا يجوز ان يعلل بعلتين مستقلتين بعين ما ذكر من الدليل
فان الواحد بالنوع كما سبق هو المتكثر بالذات المتحد بالنوع اي الفردان والافراد
من نوع واحد فان العلة المستقلة لذينك الفردين او لتلك الافراد لا يجوز
تعددها لما مر من لزوم الاستغناء عنها والاحتياج اليها معا واما جواز ان يعلل
كل منهما بعلة مماثلة لعلة اخرى على معنى ان السواد محل آه قال السيد
الشريف رحمه الله تعالى الحاصل ان تضاد السواد له علة تامة معتبر
فيها السواد على انه محل له دون البياض اذ لا يعتبر هو فيها بكونه محلا له
وبالعكس من ذلك حال علة تضاد البياض فيكون العلتان متغايرتين
قطعا وفي كون التضاد من الموجودات العينية نظر ووجه النظر كما سبق
في الامور الاضافية في وجود الاضافات في الخارج بحث وليس هذا من قبيل
المناقشة في المثال بحيث لا يحصل منها المقترح فيما هو المدعى بل هو مناقشة
فاسدة لانه استدلال على الجواز بالوقوع فالمقترح في ذلك الوقوع بزعمه
مقترح في الاستدلال لا يقال المدعى بديهي والغرض من المثال هو التوضيح

انتهى كلام السيد الشريف رحمه الله تعالى

لانا نقول لا نسلم ما هو المدعى فضلا عن ان يكون بديهيا غاية ما في الباب
عدم ظهور الاستحالة ولا يلزم من ذلك جوازه وانما يلزم ذلك من انتفاء الاستحالة
نفسها قيل الطبيعة النوعية هذا معارضة او نقض اجمالي تقرير الاول ان يقال
ما ذكرتم ان دل على مدعيكم لكن عندنا ما ينفيه وهو ان كلا من العلتين اما ان
يكون الطبيعة النوعية محتاجة اليها فلم يقع بما لا ولى والا لم يقع بها وتقرير الثاني
ان ما ذكرتم ليس صحيحا لاستلزامه محالا وهو خلاف المفروض اذ كل منهما اما
ان يكون الطبيعة النوعية محتاجة اليها فلم تقع بغيرها او لا فلم يقع بها وكلاهما خلاف
المفروض فلم تقع بغيرها قال السيد الشريف رحمه الله تعالى
لانها ان كانت من حيث هي هي محتاجة الى تلك العلة المعينة
فلا ينفك عنها الاحتياج اليها فلا يصح بدونها فلا يعرض لها الحاجة
بالقياس الى غيرها واما ان تكون غنية عنها فلا يعرض لها الحاجة بالقياس
اليها فيه بحث اذ لا يلزم من الغناء بهذا المعنى اعني عدم الاحتياج اليه من حيث
الذات عدم الاحتياج اليها مطلقا لجواز ان لا يكون ذاته مقتضيا للاحتياج اليها
ويعرض له الاحتياج اليها بحسب العوارض اللواحق وتحقيقه ان الاحتياج
الذاتي الى الشيء في وجوده هو امتناع وجوده بدونه ووجوب وجوده بدونه
فلا يكون هذا الثاني لازما كما ذكره بل اللازم احدهما ولا محذور في الاول لما مر من انه
يجوز ان يكون ممتنعا بالغير فليكن الواقع اياه والجواب المذكور هو اختيار هذا الشق
ايضا لكنه تحقيقي وما ذكرنا جدلي وحاصله ان الطبيعة النوعية لما امتنع وجودها في
الخارج بل الموجود فيه افرادها لا يحتاج في وجودها الى شيء ومعنى قوله والطبيعة النوعية
محتاجة الى علة ما ان فردا منها يحتاج الى علة معينة وفردا آخر منها يحتاج الى علة معينة اخرى
فلم ينحصر احتياج افرادها في علة واحدة معينة هكذا قال السيد الشريف رحمه الله تعالى

في حاشية

انتهى كلام السيد الشريف قدس سره

قوله وفردا بالرفع على ما في بعض النسخ معطوف على محل اسم ان وبالنصب على ما في بعضها معطوف على لفظ اسم ان

89

في حاشية شرح التجريد وقال لكن ينبغي قوله كل واحد من الافراد لما احتاج الى علة معينة
واقتضت تلك ذلك الفرد لزمته الطبيعة لاشتمال الفرد عليها مستدرك ومنافيا لما تقدم
لدلالته على وجود الطبيعة في الخارج في ضمن الافراد وان اراد ان الطبيعة موجودة في
ضمن افرادها لكن كل فرد محتاج الى علة معينة والطبيعة مستغنية عن العلة المعينة ومحتاجة
الى علة ما اتجه عليه قيل من ان علة ما لا وجود لها الا في العقل فكيف يحتاج اليه الطبيعة
الموجودة في الخارج وان سلم ان علة ما لها وجود في الخارج فلا يتصور وجودها الا
في ضمن معين فيكون الطبيعة مفتقرة الى ذلك المعين لان المحتاج الى المحتاج الى الشيء
محتاج الى ذلك الشيء ولا يقال نعم يلزم احتياجها الى احد المعينات ولا محذور في ذلك
لانا نقول ان اردتم احد المعينات بعينه وجب ان لا يقع الطبيعة بغيره وان اردتم
احدا مبهما بعدم التعين فذلك لا وجود له في الخارج وان اردتم احدا مطلقا صالحا
لكل معين فذلك لا يتحقق الا في ضمن هذا او ذاك ويعود المحذور انتهى كلامه
ويمكن ان يقال اراد باشتمال الفرد على الطبيعة لزومها له وصدقها عليه ولا يكون منافيا
لما تقدم ويسقط ما ذكر من الترديد واما فائدته فهو التنبيه على منشأ توهم احتياج الطبيعة
كالآثار الصادرة عن كل من العناصر الاربعة قال السيد الشريف رحمه الله تعالى
كالبرودة والرطوبة الصادرتين عن الماء الذي هو مركب من الهيولى والصورة الجسمية
والصورة النوعية وكالبرودة واليبوسة الصادرتين عن الارض المركبة من تلك الثلث
فان قيل الهيولى والصورة الجسمية في الجميع واحدتان بالنوع فما هو اثرهما في الجميع
يجب ان يكون واحدا والمختلف في الجميع ليس الا الصورة النوعية وهي في كل واحدة واحدة
فاثرها في كل واحدة ايضا يجب ان يكون واحدا وليس كذلك قلت لما كانت
الصورة النوعية في كل منها مخالفة للصورة الاخرى منها جاز ان يكون لها اثر هو صادر
عن الصورة النوعية وحدها او بشرط كليهما او عن اثنين منها او عن الكل او عن الهيولى

انتهى كلام السيد الشريف قدس سره

اي الهيولى والصورة الجسمية والصورة النوعية

قوله كالبرودة والرطوبة الصادرتين [illegible]

والصورة الجسمية وجودها او وكليهما بشرط الصورة النوعية والقوابل قال السيد
الشريف رحمه الله تعالى اى الوجوه والاعتبارات انتهى كلامه فسر رحمه الله تعالى
القوابل بالوجوه والاعتبارات مع ان الظاهر منها المواد التي يحل فيها الصور والاعراض
وهي ايضا مما يكثر بها اثر البسيط لتوقفها التمثيل بالعقل الاول فان تكثر اثاره
ليس بسبب تكثر المواد بل بسبب ما اشار اليه المحقق الشريف قدس سره حيث قال
بسبب الاعتبارات والجهات التي فيه انتهى كلامه وتلك الاعتبارات والجهات هي
ان له ماهية امكانية ووجودا وامكانا بالذات ووجوبا بالغير فانه بسبب بعض منها
يحصل له خصوصية مع بعض من اثاره وبسبب البعض الاخر مع البعض الاخر وليس شيء
منها اجزاء للفاعل ليلزم عدمه بناء على عدمها فيمتنع ايجاده بوجوده بناء على ان
العلة الفاعلية لا بد ان يكون موجودا اولا ليوجد المعلول ثانيا والاولى ان يجعل
القوابل اعم من الوجوه والاعتبارات ومن المواد لان كلا منها يجوز بسببها تكثر اثر
الفاعل البسيط ضرورة كون المثال موافقا وادى على صرف القوابل عن ظاهرها
لكن لا بحث لا يتناول المواد مع انها من المجوز لذلك فالحمل على عموم المجاز هو المناسب
وقال رحمه الله تعالى مثال تعدد الالات النفس الناطقة التي تصدر عنها اثار بتوسط
الاتها ومثال تعدد القوابل العقل الفعال الذي يفيض الصور والاعراض على المواد العنصرية
وهذا كما ترى يدل على حمل القوابل على معناها الظاهر والحاشية الاخرى على انها
محمولة على اطلاق معناها فيدل ان على قصد عموم المجاز كما ذكرنا واما البسيط الواحد
الحقيقي الذي لا تعدد فيه بوجه من الوجوه بان يكون واحدا في ذاته ولم يكن له صفة
حقيقية ولا اعتبارية ولم يكن فعله بالة ولا بشرط ولا قابل هكذا قال رحمه الله تعالى
في حاشيته لشرح التجريد وقال ههنا في شرح قوله فهذان المفهومان ان دخلا اه
لا يجوز ان يكون كل واحد منهما نفسا له والا لكان له ذاتان مختلفتان فان كان احدهما

نعم

نفسه والاخر جزءه يلزم التركيب وحده وان كان الاخر خارجا عنه عارضا له يلزم
التسلسل وحده وان كان احدهما جزءا والاخر خارجا يلزم التركيب والتسلسل معا
وان كانا معا جزءين يلزم التركيب فقط وان كانا معا عارضين يلزم التسلسل فقط بهذه
هي الاقسام العقلية وفيه بحث لان لزوم التسلسل في كل ما ادعي لزومه فيه
مبني على ان المصدرية الخارجة معلولة له فلها مصدرية هي مصدرية الاثر الاخر ضرورة
والا لكانت هي نفسه هذا خلف وتلك المصدرية السابقة ايضا خارجة عنه معلولة
له وهكذا يسوق الكلام الى ان يلزم التسلسل وانت خبير باحتمال ان يكون السابقة
داخلة فيلزم التركيب لا التسلسل فالقول بلزوم التسلسل وحده في كل ما قال هو
والشارح ايضا بلزومه محل نظر وكذا فيما قال بلزوم التركيب والتسلسل معا لانه يلزم
اما التركيب وحده او مع التسلسل ويمكن الجواب عنه بان يجعل المصدرية اعم
من ان تكون قريبة او بعيدة فانها بهذا المعنى ان كانت داخلة يلزم التركيب والا
يلزم التسلسل لا محالة فيتم الكلام في جميع الصور المذكورة والامر الاعتباري
مستغن عن العلة ولا يلزم التسلسل فان قيل الامر الاعتباري اذا كان الشيء
متصفا به في نفس الامر ولا بد ان يكون من شيء يستند اليه جعله متصفا به والتسلسل
لازم بها والتركيب الذي هو خلاف المفروض على ما ذكرت قلت نعم لكن هذا التسلسل
ليس بمحال لانه في الامور الاعتبارية لا في الامور المحققة ينتفي الخارج والحق ان
هذا الجواب لا يشفي عليلا لانه اذا سلم كون مصدرية احدهما التي تكون متقدمة على
المعلول لما كانت متاخرة متغايرة لمصدرية الاخر يلزم خلاف المفروض سواء كانت
المصدرية من الامور الاعتبارية او من الامور المحققة لانه حينئذ لا يكون واحدا
من جميع الوجوه والاعتبارات والخلاص ما سيجيء امرا ضافيا في بعض لذات
العلة اه قال السيد الشريف رحمه الله تعالى فان العقل اذا لاحظ الشيء منتسبا

لا معلولا ادرك لها اضافتين اعني المصدرية والصادرية فهما امران اضافيان يعرضان
لهما في العقل متأخران عنهما هناك ولا وجود لهما في الخارج اذ ليس في الخارج الا ذات
المصدر اعني العلة وذات الصادر اعني المعلول وليس كون الاول مصدرا وكون
الثاني صادرا من الامور المتحققة في الاعيان بخلاف كون العلة بحيث يجب عنها المعلول
وهذه الاضافة وان كانت مما يحصل بها كثرة في موصوفها لكن الكلام فيما لا يتكثر فيه
من حيث يصدر عنه شيء وهذه الكثرة عرضت له بعده فلا يلزم خلاف المفروض سيما
كما اشرنا اليه وحينئذ يلزم آه قال السيد الشريف رحمه الله تعالى فان قيل كون
العلة بحيث يجب عنها المعلول ايضا مفهوم اضافي متأخر عن ذاتي العلة والمعلول
فكيف يكون امرا حقيقيا متقدما على المعلول قلنا لا شك ان للعلة خصوصية باعتبارها
يصدر عنها معلولها المعين ولا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره مثلا اذا فرض
ان الماء يصدر عنه البرودة فلا بد ان يكون له خصوصية معها لا يكون تلك الخصوصية
مع غيرها وبحسب ذلك يتعين صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها وفي الحقيقة
تلك الخصوصية هي المصدرية فتكون موجودة قطعا واذا عرفت هذا فنقول انهم
ارادوا بالمصدرية وبكون العلة بحيث يجب عنها صدور المعلول تلك الخصوصية
ولا نعني بالخصوصية امرا اضافيا ليعود المناقشة فيها بل امرا مخصوصا له ارتباط وتعلق
واختصاص بالمعلول المخصوص ولا يكون له ذلك مع غيره والسبب في ذلك الاشكال
هو ضيق العبارة عما هو المقصود في هذا المقام فاذا عبر عنه بعبارة مختلفة فربما اتضح
المرام واندفع الاشتباه اللفظي الذي يتبادر اليه الاوهام ولقائل ان يقول لا نسلم
وجوب وجود تلك الخصوصية لجواز ان يكون فاعل واحد مع امر عدمي له خصوصية
مع معلول معين ومع امر اخر عدمي له خصوصية مع معلول اخر فلا يلزم وجود الخصوصية
البتة ليلزم التركيب او التسلسل في الامور المتحققة لكن يتم المقصود على هذا ايضا اذ

يلزم

انتهى كلام السيد الشريف قدس سره

91

يلزم حينئذ التكثر في الواحد الحقيقي ولو بالاعتبار كما سبق فالاولى الاقتصار عليه
كما اقتصر عليه الشارح آخرا حيث قال فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه ويلزم
الخلف ان لم يكن المصدرية صفة آه هذا رد لورود الجواب المذكور بطريق
المناقضة تقريرها لا نسلم ان المصدرية صفة حقيقية اذ يلزم خلاف المفروض اذ
الكلام في الواحد الحقيقي واذا كانت المصدرية صفة حقيقية لم يكن الفاعل واحدا
حقيقيا فتكون صفة اعتبارية فلا يتم البرهان لورود المنع على لزوم التسلسل المحال
وقد نبهت انت بان جعلها صفة اعتبارية متقدمة على المعلول ايضا ينافي الغرض
المذكور وبه يتم الكلام من غير حاجة الى دعوى لزوم التسلسل او التركيب
المصدرية بالمعنى الذي آه الاولى ان يقال انه امر حقيقي لانه حينئذ اعم من
ان يكون صفة وغيرها كما ذكره وبهذا يعلم الجواب عن الوجه الثاني وهو ان
المصدرية نفس الفاعل على تقدير ان يصدر عنه واحد فحينئذ يكون المعلول واحدا اذ
المصدرية نفس الفاعل واما المعارضة آه قال السيد الشريف رحمه الله تعالى
فان قيل الشارح رحمه الله تعالى قد اجاب عن المناقضة والمعارضة جميعا واجتهد
في تصحيح قاعدة الحكماء بما لا مزيد عليه وقد ساعدته بتوضيح ما ذكره بعض الافاضل
في تحقيقه فما التخلص عن هذا التضييق قلت ربما يمنع ما ذكر من حديث الخصوصية
وان جنحوا فيه الى دعوى الضرورة والصواب ان تلك القاعدة انما تنفعهم
لو كان المبدأ تعالى موجبا واما اذا كان مختارا كما هو الحق فيصدر عنه بحسب
تعلقات ارادته اشياء ولا يلزم محذور اصلا وقال في حاشيته لشرح التجريد
يتخلص عنه بمنع البداهة فان اهل الملل على كثرتهم وتفاوت طبقاتهم قد خالفوا
هذا الحكم فلا يكون دعوى البداهة فيه مسموعا وما ذكروا من انه لا بد للعلة من خصوصية
مع المعلول المعين لا توجد مع غيره ليتعين بها صدوره عنها ويترجح على صدور غيره

انتهى كلام السيد الشريف قدس سره

عنها وادعوا فيه الضرورة ايضا اتجه عليه منع الضرورة ايضا لجواز ان لذات واحدة
مناسبة مخصوصة فيصدر عنه تلك الاشياء دون غيرها على تقدير تسليم البداهة يتخلص
عنه ايضا بانه تعالى فاعل مختار يصدر عنه بحسب ارادته باشياء فلا يكون هذا الحكم منافضا
لما ذهبوا اليه من استناد جميع الاشياء اليه تعالى نعم لو كان موجبا على ما يزعمه الخصم لاشكل
عليه الاشكال مع امكان دفعه بانه متصف في نفسه بحسب الخارج بسلوب واضافات
فجاز ان يصدر عنها باعتبارها اشياء متكثرة ولا يلزم من ذلك الا ان يكون له تعالى
كثرة اعتبارية لا في ذاته بل في سلوبه واضافاته ولا محذور فيه اصلا انتهى كلامه
ويلزم مما ذكره رحمه الله تعالى استحالة تحقق واحد من جميع الوجوه بحيث لا يتكثر بحسب
السلوب والاضافات ايضا اذ لا محالة يتصف في نفس الامر بحسب الخارج بسلب
ما يغايره ويباينه فان كان اتصافه بها من جهات متعلقة لم يكن واحدا حقيقيا وهو باطل
ولا ينتقض به الدليل وبعد الاتصاف بها يحصل التكثر فيصدر عنه امور متكثرة لا تنحصر
في عدد وعلى تسليم ما ذكر من تسليم حديث الخصوصية وغيره يلزم مطلوبنا من استناد
جميع الاشياء الى الله تعالى ابتداء فانه بواسطة الاتصاف بسلب شيء عنه يفعل شيئا
وبواسطة الاتصاف به يفعل نحوه وهكذا الى ما لا نهاية له اذ لا نسلم استحالة تاثير شيء
في شيء بشرط عدمي اعتباري واما على تقدير ان يكون مختارا كما هو الحق فهو وان كان
واحدا حقيقيا في ذاته فله تكثر اعتباري بحسب الارادة وتعلقها كما يكون بحسب
اتصافه بالسلوب والاضافات ايضا فان القابل من حيث هو قابل آه
قال السيد الشريف رحمه الله تعالى فان القابل وحده لا يكون علة تامة اذ لا بد
من الفاعل بخلاف الفاعل اذ ربما يكون علة تامة ولا يكون محتاجا الى قابل لغنائه بذاته
فنسبة الفاعل الى المفعول جاز ان يكون بالوجوب ويستحيل ذلك في نسبة القابل
الى المقبول واما ان تلك النسبة لا تلزم ان تكون بالوجوب فلا يضر بالمقصود هكذا

حققه

حققه بعض فضلاء المتاخرين ولا يظن ان المراد ان الفاعل مع صفة الفاعلية يستلزم
المفعول فان القابل ايضا كذلك ويفهم من كلامه رحمه الله تعالى جواب اخر عن احتجاجهم
هذا وان نسبة الفاعل مطلقا الى المفعول بالامكان اذ لا يلزم ان يكون بالوجوب وقد
يكون بالوجوب وحينئذ ما كان للمفعول قابل يحل فيه سوى النسبتان هناك في الامكان
الخاص بضرورة عدم كفاية شيء منهما في المفعول المقبول فلا يكون بينهما تنافيا وفي صورة
يكون نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب لا قابل لجميع الوجوب والامكان فاذا كان
الشيء فاعلا لشيء اخر وقابلا له لا يكون النسبتان الا بالامكان الخاص فلا تنافي بينهما
هناك ولهذا اي ولان استلزام آه قيل آه قال السيد الشريف رحمه الله تعالى
توجيه على ما علله به غيره واضح فان الاستلزام من جهة اذا لم يناف عدمه
من جهة اخرى جاز ان يكون نسبة القابل الى المقبول بالامكان الخاص ونسبة
الفاعل الى المفعول بالوجوب ولا منافاة والظاهر انه منع للمقدمة القائلة
بان نسبة القابل الى المقبول بالامكان الخاص اي لا نسلم ذلك بل بالامكان العام
فلا ينافي الوجوب وترتيب البحث يقتضي تقديمه وانما اخر لانه جعل تبعا لما هو
العمدة في الجواب فكانه قيل ولدفع المنافاة وتقويته قيل نسبة القابل الخ
وانما حمله الشارح على هذا لئلا يخل بترتيب البحث ولانه خلاف الظاهر ولا منع في غاية
السقوط فان نسبة القابل الى المقبول لا يكون الا بالامكان الخاص اذ لا بد من الفاعل
كما اشار اليه في الحاشية السابقة وما ذكر من ان توجيه على ما علله به غيره واضح يمكن
توجيهه بجعل الامكان العام كناية عن عدم المنافاة للوجوب فعبر عن عدم منافاة
عدم الاستلزام من جهة القبول للاستلزام من جهة الفعل بالامكان العام الذي لا ينافي
الوجوب لكن الاظهر في العبارة على هذا ان يقال هذا ما قيل آه وتوجيه ما ذكر ان يقال ان
معناه لصحة هذا المعنى ولا فادته آه وعلى الشارح التنبيه على هذا لخفائه وعدم انتقال

الذهن اليه في بادي الرأي   شرع في الباب الثاني في الأعراض في بعض كتب
هذا الفن قدم مباحث الجوهر على مباحث العرض نظراً الى تقدم الجوهر عليه وفي بعضها
قدم مباحث العرض نظراً الى انه يستدل ببعض احوال العرض على بعض احوال الجوهر كما
يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبتناهي المسافة والمتناهية في
زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الفردة الى غير ذلك وطريق معرفة ذلك
استقراء مباحث الجوهر وايضاً تعريف الجسم الطبيعي لا يمكن الا بعد معرفة البعد والزاوية
والقائمة   المستغني عن المحال فخرج عنه الهيولى بالنسبة الى الصورة لاحتياجها
الى الصورة في تقومها وبقائها وقوله المتقوم بنفسه لا به بمنزلة تفسير الاستغناء عن
المحال فان قيل جاز قيام العرض بالعرض عند الحكماء كقيام السرعة بالحركة ولا يصدق
تعريف الموضوع على العرض الذي قام به عرض آخر فيخرج ذلك العرض القائم به عن
تعريف العرض قلنا المراد بالقيام بالموضوع اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة
وما ذكرته قائم بالموضوع بالواسطة فلا يخرج عن تعريف العرض   لا كجزء منه اه
اي لا يكون الكائن كجزء مما يكون فيه ولا يصح مفارقة الكائن عما يكون فيه فهما وصفان
للشيء يتضمنه الكون اي كون شيء او للشيء الذي هو مذكور ضمناً والاول اظهر نظراً
الى المعنى والثاني نظراً الى اللفظ والمراد بعدم مفارقة الكائن عنه امكان تحققه بشخصه
بدونه لا بحسب نوعه ولا بمجرد زواله عنه بانتفائه وعدمه لجواز زوال العرض
عن المحل بهذا المعنى وان امتنع الانتقال بالمعنى الذي ذكرنا   يدل بالاشتراك اه
قال المحقق رحمه الله تعالى المراد بالاشتراك ما يتناول المجاز والحقيقة ايضاً
وبالتشابه ما يتناول التواطؤ والتشكيك وللمحقق رحمه الله تعالى المراد بالحقيقة
والمجاز ما يتناول المنقول والمرتجل لانهما ايضاً محتملان واراد الشارح
من الدلالة اعم من الدلالة بنفسه او بواسطة لانه على تقدير الاشتراك المعنوي
بالدلالة

المعبر

93

المعبر عنه بالتشابه كان اللفظ الموضوع لمفهوم كلي صادق على افراده بالتواطؤ
والتشكيك ولا يدل بنفسه على شيء من افراده بل انما يدل عليها بانضمام القرينة
اليه لا يقال ولان اللفظ الموضوع لمفهوم كلي على افراده لا يكون الا بالمجاز
لانا نقول لا نسلم ذلك لجواز ان يكون استعماله حين قصد الفرد في المفهوم الكلي
في ضمن الفرد بقرينة خارجية فلا يكون مجازاً وعلى تقدير ان يكون استعماله فيه
بطريق المجاز لا يرد السؤال ايضاً لان تلك المعاني ليست مما يكون استعمال
اللفظ في بعضها حقيقة وفي بعضها مجازاً بل في الجميع حقيقة على احد الوجهين
ومجاز فيها على الوجه الآخر وبحث انه يجوز ان يكون في بعضها مجازاً وفي بعضها
حقيقة بناء على الوجهين ولا مخلص عنه الا ان يقال المراد بالاشتراك المذكور
ان يكون على وجه لا يجري على غيره وفي صورة التشابه كلا الوجهين جاريان
فافترقا   او في المكان ذكر كلمة او بين الزمان والمكان والواو في باقي
المعطوفات تنبيهاً على التغاير فان استعمال كلمة في في الزمان والمكان شائع
بحيث لا يحتاج في فهم المقصود منها الى انضمام قرينة فتكون حقيقة فيهما بخلاف الباقي
فان استعمالها فيها ليس كذلك بل الظاهر انه فيها على سبيل التشبيه والمجاز بناء على
انه يتبادر منها كونها حقيقة لا ما نسب اليها بكلمة في   وبعضها بالظرفية قال
السيد الشريف رحمه الله تعالى اما الظرفية ففي الزمان والمكان واما الاشتمال
فظاهر في كون الخاص في العام وكون الكل في الجزء وكون السريان في القطع الخشبية
من الاضافة اذ بينهما نسبة واضافة مخصوصة باعتبار وجوده فيها بالقوة واما الكون
في الغضب والراحة فمن الاشتمال والكون في الحركة من الاضافة ولك ان تتكلف
خلاف ذلك ومعنى الاشتمال في كون الخاص في العام صدق العام على الخاص واما
في كونه في الغضب والراحة ليس بمعنى الصدق على الكائن فيه اذ لا يصدق الغضب على الكائن

انتهى كلام السيد الشريف قدس سره

فيهما ولا يصدق ايضا الكائن فيهما عليهما الا بالتركيب والاشتقاق وليس الاشتمال فيهما
ايضا كاشتمال الكل على الاجزاء بل بمعنى التلبس وعدم الخلو عنها ولذلك اشار
الى جواز ان يتكلف على خلاف ذلك بان يجعلا من قبيل الاضافة وان يجعل كون الشيء
في الحركة من الاشتمال كما في الكون في الخصب والراحة لكن ما ذكره السيد الشريف
رحمه الله تعالى كان الاشتمال في الكون في الخصب والراحة اولى وقد بين
ان امثال هذه ليست بجزء على الحقيقة اي الذاتيات والاجزاء العقلية المحمولة يدل
عليه كلام المحقق السيد الشريف في حاشية شرح التجريد وقال ههنا واما الجزء الحقيقي
فصرح بعدم جواز الانتقال فانه يجوز انتقاله بخلاف ما يشبه الجزء فان السوادية واللونية
متحدان وجودا فلا يتصور المفارقة بينهما فان قلت مفارقة الكل عن الجزء والخاص عن العام
مما لا يجوز فلا يخرج كونا بها عن تعريف الكون في الموضوع اجيب بانهما لا يندرجان تحت
قوله الكون في شيء اولا يفهمان منه الا بقرينة فلا حاجة الى اخراجهما بقيد وتفصيله ان الكون
في شيء يطلق اطلاقا ظاهرا شائعا على كون الشيء في زمانه او مكانه وكون الجزء او ما يشبهه
في كله فيجب الاحتراز عنها واذا تاملت تحقق عندك ان ما ذكره تعريف للكون في المحل
يتناول كون الصورة في الهيولى ايضا وينقسم اليهما باعتبار استغناء المحل عن الحال
وعدم استغنائه عنه يحتمل ان يكون الغرض من قوله واذا تاملت آه هو الاعتراض على
تعريف الكون في الموضوع بانه غير مانع فيجب ان يذكر بدل الموضوع المحل او يذكر في التعريف
قيدا يخصص التعريف بالكون في الموضوع مثل ان يذكر قولنا دونه بعد قوله ولا يصح
مفارقته عنه اي ويصح مفارقة ما يكون فيه عن الكائن فانه لا يكون فيه الا الموضوع اما
الهيولى فلا يصح مفارقتها عن الصورة ويحتمل ان يكون مقصوده رحمه الله تعالى التنبيه
على ان معنى الكون في الموضوع والكون في الهيولى واحد لا تغاير بين الكونين
الا بتغاير الكائن والذي يكون فيه فلا باس بترك ما يخص التعريف بالاول لحصول

المقصود

انتهى كلام السيد الشريف قدس سره

96

المقصود ههنا بما ذكر في التعريف فان المقصود بتعريف الكون في الموضوع توضيح
تعريف العرض ويتضح ذلك بتميز الكون عما يلتبس به ولم يتميز حصول الكائن فيه
فان التعريف المذكور يميزه عن غير كون الصورة في الهيولى واخذ الموضوع
في تعريف العرض المفتقر بمحل مستغن عن الحال متعرفا كما عرفت لانه يخصصه
بالمقصود والمشهور انحصار الاعراض المندرجة تحت جنس في تسعة وصرح
بعضهم ان ذلك ليس منقولا عن ارسطو بل هو مما وجده من بعده وذهب
طائفة اخرى انها ثلثة الكم والكيف والنسبة وهذا بناء على ان يكون النسبة
جنسا لما تحته من الاعراض النسبية التي جعل ارسطو كل واحد منها جنسا عاليا
وذهب طائفة اخرى انها اربعة الحركة والثلثة التي هي مذهب الطائفة الثانية
قالوا لان العرض اما غير قار الذات وهو الحركة او قار الذات وحينئذ اما ان لا يعقل
الا مع الغير وهو الاضافة او يعقل بدون الغير وحينئذ اما ان يجب لذاته التجزي
وهو الكمية او لا يوجب لذاته وهو الكيف وانت خبير بان غير القار الذات
لا يختص بالحركة لصدقه على الزمان مع انه من الكم والتعبير عن كون الاجناس العالية
للاعراض تسعة بان الاعراض المندرجة تحت جنس منحصرة في تسعة مشعر
بانهم ارادوا بالاجناس العالية ما يتناول الجنس المفرد اي ما لا يكون فوقه جنس سواء
كان تحته جنس كالعالي المصطلح اولا كالمفرد يقبل القسمة لذاته احترز به
عما يقبل القسمة بواسطة المحل كالعلم بالمعلومين والسواد في الجسم ومعنى القسمة
ان يمكن فيه فرض شيء غير شيء لا يقبل القسمة لذاته قيد قبول القسمة
بقوله لذاته لئلا يخرج الكيف الذي يقبل القسمة بواسطة المحل كما ذكرنا وقد ذكر
قيد آخر في تعريف الكيف وهو قولنا ولا النسبة في المشهور ليخرج عنه النقطة
والوحدة بناء على انهما من الاعراض وليستا من الكيف ولعل المصنف انما ترك

مقولة

هذا القيد اختيارا منه لمذهب من قال انهما غير موجودين ولا يكونان من الاعراض فاذا
لم تثبتا ولهما العام لا يخرج بخاص واما جعلهما من الكيف فخلاف المشهور وان
التزم ذلك بعضهم   ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فيه بحث
لانه ان اراد بالتوقف التاخر بالذات كما هو الظاهر يدخل فيه الاعراض النسبية
لان تصوراتها وان استلزمت تصور الغير لكن لا تتوقف على تصور الغير بهذا المعنى
ويخرج عنه الكيفيات المركبة والكيفيات النظرية لتوقف تصوراتها على تصور اجزائها
ومعرفاتها ويمكن دفع الاول منهما بتخصيص الغير بالخارج وان اراد به الاستلزام
خرج الكيفيات التي استلزم تصوراتها تصور الغير ذكر السيد الشريف رحمه الله تعالى
في حاشية شرح التجريد انهم صرحوا بان بعضا من اقسام الكيف قد يوجب
تصوره تصور غيره وان لم يتوقف عليه كالاستقامة والانحناء فانه لا يمكن تعقلها
لا في محل وكالادراك والقدرة والشهوة والغضب فان تصوراتها توجب
تصور متعلقاتها واذا اراد به ان عروض الشيء بالقياس الى غيره كان التعريف
متناولا لجميع الكيفيات لكن يدخل فيه الاعراض النسبية فانها اذا كانت النسبة
ذاتية لها وكل واحدة منها عبارة عن نسبة مخصوصة كما هو مذهب البعض يخرج
عنه بهذا القيد مع انه اختيار المشهور   ومنها الاين وهو نسبة الشيء الى المكان الذي
هو فيه لانه نفس النسبة يعني ان الاعراض النسبية على المشهور ما كانت عبارة عن
الهيئات العارضة للشيء بسبب النسبة المخصوصة لا عن نفس النسب كان تفسيرها
بانفس النسب غير صحيح فان تلك النسب ليست اجناسا عالية لما تحتها
لدخولها تحت النسبة وهي جنس لها عند غير ارسطو واتباعه الذين هم اصحاب
القول المشهور وان كانت ذاتية النسبة لتلك النسب وجنسها لها في محل المنع
في مكانه الحقيقي المكان الحقيقي للشيء ما يملؤه بحيث لا يسع غيره وغير الحقيقي ما

لا يكون كذلك

لا يكون كذلك بل هو الذي يكون الشيء في بعض منه كالدار والبلد او الاقليم
او المعمورة بالنسبة الى زيد   يكون نسبة الى المكان من لوازمه اضافة النسبة
الى ضمير كون الشيء في المكان من اضافة العام الى الخاص وضمير لوازمه للاين لا للكون
في المكان كما هو الظاهر   متى وهو حصول الشيء في الزمان فيه ايضا ما ذكر
في الاين من انه على المشهور عبارة عن الهيئة العارضة للشيء بتلك النسبة
لانه عبارة آه وهو ايضا منقسم الى الحقيقي كما اذا كان الوقت
معيارا له وغيره كما يقال كان هذا الامر في يوم كذا او في
شهر كذا او في سنة كذا او في قرن كذا قال السيد الشريف
رحمه الله تعالى في حاشية شرح التجريد ان الشيء
اذا كان ثابتا على حالة واحدة بلا تغير تدريجي
او دفعي لم يكن له تعلق بالزمان او ظرفه ولا يعرضه
مقولة متى بل انما يعرض بالذات للتغير
التدريجي الذي هو الحركة التي
لا يتصور وجودها الا منطبقة و
للتغير الدفعي الذي لا يتصور
الا في آن وبتوسطها
يعرض لمعروضها
كالاجسام
تم الكتاب
بعون الملك
الوهاب
واليه
المرجع
والمآب

قرء علينا للسابع عشر درويش البالوعي
الاستخدام عقلا ارباب الديوان ومن هم
من التجار ومن هم من ارباب القمار
والقمار وكان الله على كل شيء مقتدرا
في الاثار والاعمار كانت ذلك قبل
الظهر البالي بالامس فسبحان الله حين
تمسون وحين تصبحون وله الحمد في
السموات والارض وعشيا وحين
تظهرون يخرج الحي من الميت ويخرج
الميت من الحي ويحيي الارض بعد موتها و
كذلك تخرجون ومن اياته ان خلقكم من
تراب ثم اذا انتم بشر تنتشرون ومن
اياته ان خلق لكم من انفسكم ازواجا
لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة
ان في ذلك لايات للعالمين ومن اياته منامكم
بالليل والنهار وابتغاؤكم من فضله ان في ذلك
لايات لقوم يتفكرون ومن اياته يريكم البرق
خوفا وطمعا ثم اذا دعاكم دعوة من الارض اذا
انتم تخرجون وله من في السموات والارض كل له قانتون

لما كان تعالى شانه وتقدست اسماؤه واعوانه بين بعض ذلك على لسان
حبيبه المشهود في الاقوال للدلائل نصه ذلك فان لكل اسماء لها من فضله من
هو الحارس لنهله والباذل تقرير ذلك لاهله وفي محله ذي الطاهر والنفحة ومن
ذلك النفحة والطاهر لغتان كالترس والكوكبة عند في وجوه مابين المصارع
لان الات الحرب والطعن والضرب انما نشأت من طغيان الخلائق على
الحرائق فلا علم في التقليب ولا النافع من الخطر والا المجهد من المصيب
فبين الكائنات دافعا نار الحباحب ولعل ذلك بفضله تعالى السديد والمنفار
اذ هو الباعث الشهيد والداعي للخروج من الارض ودعوته المستجاب للعلم بكل
ما خلق وذراه انه هو الطبيب للطاهر والنور السائر والساتر نفع الله
بهذه المجلد من كتب بها من ارباب القلوب والعقول ودفع سوء العقد عما
يحاول لاجله الله هو الله المصور في كل اسمائه الحسان واحوال العادة الذي
هو في الاوان والابوان وبات ايوان كسرى وهو منصدع كتمل الحكم بالسلطرى عم ملتم
للعشرين من محرم الحرام لشهور سنة ثلاثة وثلاثون والعجز لله وصلى الله وسلم على سيدنا
محمد واله بعدد انعام الله وافضاله وسلم تسليما كثيرا امين والحمد لله رب العالمين

عفی الله
بحرمة سری سلطنه
عین فرماید نزرکی نل مسرور
منزل احبابله هر بزده ودمانی کوره لر هر حور
تاکه هر جنه ودمانی صفا نبیله رهی
ازلی و صفله هل بزده کوره لر بو جهانیله تابکی
روحه دیداره کوره و دیدار ایکی کوره لر هر منثور
زمن خلوتیله جلوتنه صفا یکلوره لر هر عنان
آده لر ذوق صفا بیله ارخار بزده حور
آسمه سکاه ایده لر بیله اولمغه و نزیرده قلوب
کاه میدانه ربیع اوله هر بزده
کاه میدانه وصلته دمساز اوله وصاله حور
تاکیم اول وصلته دمسانیله بو او صفا نیله لر
هر حلالی جرمانیله وقدرله هر بزده قصور
نفس طغیان ایسرکه مدامی ایده لر شغله
بناه و جدان ایده حجو نیله جدا احد
عفو ایده ب سلطان مراد خان مجمع آباد ایله
فرع ایده رکه هر حشمته صلدری دور
تاکه سری ذکی مرضاتنه

عشقی ... لر کوره لر ... تابکی
ملکی ... جون ... صلی الله علیه و سلم
... او صنف ... بزده ...
... صلوات ... عشقی ...

محرم الحرام ١٨
سنه ١٢٣٢
... والقلم ...